

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

HENRIQUE ALMEIDA DE QUEIROZ

KAFKA E A MODERNIDADE

JUIZ DE FORA
2010

HENRIQUE ALMEIDA DE QUEIROZ

KAFKA E A MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Cultura Democracia e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Raul Francisco Magalhães

JUIZ DE FORA

2010

Queiroz, Henrique Almeida de.

Kafka e a modernidade / Henrique Almeida de Queiroz. – 2010.
119 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Universidade
Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Modernidade. 2. Kafka, Franz – 1883-1924 – Crítica e
interpretação. 3. Sociologia - Alemanha. I. Título.

CDU 316.422

Henrique Almeida de Queiroz

KAFKA E A MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Cultura Democracia e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em 17 de março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raul Francisco Magalhães (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Nícea Helena de Almeida Nogueira
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

Dedico este trabalho à:
Meus pais, Moacyr e Maria Lourdes, pelo apoio incondicional;
Ao Humberto pela amizade sincera que me dedica;
Iara, pelo amor e paciência;
Aos meus amigos, pela compreensão da ausência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Raul por me acompanhar e orientar nesta difícil tarefa;
Aos professores da banca, pela disponibilidade e interesse;
Ao meu tio Geraldo, pelo incentivo à vida acadêmica;
Ao Bruno, pela dedicação nos momentos críticos;
Aos colegas de mestrado pelas excelentes discussões, em especial Emerson e Ricardo;
Ao Francisco, pelo apoio e ajuda, e;
A todos que, de alguma forma, ajudaram na composição deste trabalho.

The view beyond is barred to mortal ken;
A fool! who thither turns his blinking eyes;
And dreams he'll find his like above the skies;
Let him stand fast and look around on earth;
Not mute is this world to a man of worth,
Why need he range through all eternity?
Here he can seize all that he knows to be.
Thus let him wander down his early day;
When spirits spook, let him pursue his way;
Let him find fear and bliss as on he stride[s];

GOETHE, FAUST II

RESUMO

Este trabalho concentra-se na análise da modernidade ocidental, segundo as perspectivas de três clássicos da Sociologia Alemã, para ampliar a interpretação das obras de Franz Kafka da perspectiva burocrática para a moderna. Buscamos em Marx uma compreensão mais aprofundada sobre o tema da alienação e seus significados para a sociedade capitalista. Estudamos em Weber a influência da religião e dos protestantes na formação do ocidente secularizado, seus significados e suas conseqüências. Em Simmel, pesquisamos as conseqüências do mundo moderno no embotamento das emoções da esfera subjetiva e a responsabilidade individual contra este movimento. Estudamos a metodologia weberiana para criticar o modelo de racionalidade instrumental com Elster, Magalhães e Habermas. Também utilizamos o último para tecer considerações sobre um novo tipo de formação da modernidade, através do consenso, pelo processo de refuncionalização da esfera literária. Continuamos nossa pesquisa, utilizando o conjunto do nosso trajeto, numa possível interpretação crítica da esfera literária sobre romances de Kafka, procurando afinidades eletivas entre os sociólogos clássicos selecionados e este romancista. Por último, mostramos que Kafka possui, em seus escritos, consciência das transformações de seu mundo e ela está presente no conjunto de suas obras o que, significativamente, trouxe ganho às interpretações tanto do romancista quanto dos sociólogos clássicos, pois o primeiro propiciou uma interpretação “concreta” das teorias elaboradas pelos sociólogos selecionados.

Palavras-chave: Modernidade. Kafka. Sociologia Alemã.

ABSTRACT

This work focuses on analysis of Western modernity, under the perspectives of three classics of German Sociology, to extend the interpretation of the works of Franz Kafka from the bureaucratic to a modern perspective. We seek in Marx understanding on the theme of alienation and their meanings to capitalist society. We studied at Weber the influence of religion and of Protestants in the shaping of secularized West, their meanings and their consequences. In Simmel, we have researched the consequences of the modern world in the dullness in the subjective sphere emotions and individual responsibility against that process. We have studied Weber's methodology to criticize the instrumental rationality model with Elster, Magalhães and Habermas. We also use the last to write considerations about a new type of shaping of modernity, through consensus, by a re-function process of literary sphere. We continue our search, using our path through the possible interpretation of literary criticism on novels of Kafka, looking for elective affinities among the classical sociologists and this novelist. Finally, we show that Kafka, in his writings, has conscious of the transformations of his world and it is present in the collection of his works which brought, significantly gains on both interpretations of the novelist and the classical sociologists, because the first presented a "concrete" interpretation of the theories developed by the selected sociologists.

Keywords: Modernity. Kafka. German sociology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A VISÃO CLÁSSICA DA MODERNIDADE.....	14
1.1 O Problema da Alienação em Marx.....	14
1.2 Weber e a Secularização do Mundo Moderno.....	28
1.3 A visão dupla face da modernidade segundo Georg Simmel	43
2 RACIONALIDADE EM PRÁTICA: O PROBLEMA DA EXCLUSIVIDADE DA AÇÃO E RAZÃO INSTRUMENTAL E A PROPOSTA DO CONSENSO	56
2.1 A Razão Instrumental de Weber	56
2.2 A Discussão da Racionalidade Weberiana e a Possibilidade do Consenso	64
3 UMA NOVA ANÁLISE DA MODERNIDADE OCIDENTAL	72
3.1 Uma Nova Formação da Modernidade.....	72
3.2 Os “Limites” de Kafka.....	82
3.3 Kafka e a Modernidade	86
4 CONCLUSÃO: DOS CLÁSSICOS A FRANZ KAFKA.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	114

INTRODUÇÃO

Para uma análise da modernidade, sempre foi necessário recorrer aos clássicos da sociologia que, pelo seu poder unificador, conseguiram mostrar os aspectos mais relevantes na formação da sociedade, em relação a vários outros autores ao analisar o mesmo tema (Rammstedt; Dahme, 2005). Foram eles que, em grande parte, conseguiram unir aspectos tão heterogêneos dentro da sociedade moderna atual, através de uma pesquisa sócio-histórica do ocidente e a importância destes aspectos na sua constituição.

É por isso que, neste trabalho, selecionamos três autores clássicos de extrema importância para esta análise. Max Weber, que produziu um trabalho genealógico da construção historicossocial da modernidade; Karl Marx que produziu e levantou, de forma mais densa em alguns de seus trabalhos, questões sobre a alienação do ser humano na sociedade capitalista; e Georg Simmel, que, mesmo com uma construção mais fragmentária, deve ser considerado essencial para uma elaboração teórica que aborde este tema.

Utilizaremos Marx, nas obras selecionadas, em que ele discutiu o papel do ser humano e sua relação com a sociedade com base nas obras teóricas de outros autores. Isto foi feito para mostrar as consequências dessa construção filosófica para o homem real, que está alienado tanto em seu trabalho quanto em relação à essência humana. Ele é um autor que nos mostra que certas consequências do mundo capitalista moderno não foram vistas, principalmente, pelos filósofos e pela economia política que “apreende o trabalho como a essência do homem que se afirma a si mesmo; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo.” (MARX, 1999, p. CXVII)

Selecionamos Weber para tentar traçar um caminho, entre suas obras, para a compreensão da construção histórica da modernidade que possui, entre os autores selecionados, a forma menos esperançosa de visão do mundo. Ao mesmo tempo, usaremos o autor como o gancho para Simmel através da sua “denúncia da racionalidade instrumental, invadindo com a sua lógica impessoal todas as esferas da vida” (SOUZA, 2005, p. 10). É com ele que a construção da sociedade moderna se fez como consequência não prevista da tensão entre a racionalização teológica e o mundo secularizado (WEBER, 1982).

O terceiro autor se interessa pelos fenômenos fragmentários e fugidios (os conteúdos das formas sociais) e possui o talento de perceber o eterno, invariável e essencial dos fenômenos, aparentemente mais superficiais, da vida cotidiana (SOUZA, 2005). Simmel é, portanto, um grande facilitador de uma construção teórica que busca unir as crescentes especificidades vistas na decorrência do desenvolvimento da modernidade (WEBER, 1982) de uma forma mais incisiva que Weber, quanto à dupla face dessa decorrência. Ainda que se considere que ele seja um autor mais “esperançoso”, seu diagnóstico não é tão diferente dos trágicos, mas nele ainda existem saídas. Há também uma forte ligação quanto às questões sobre a alienação, ainda que o diagnóstico simmeliano (1964) quanto a solução relativa a esse problema seja em parte dessemelhante ao de Marx. Não obstante, utilizaremos interpretações de outros autores quanto às obras destes três clássicos da Sociologia para podermos dar maior ênfase à linha que daqui para frente seguiremos.

Dedicaremos outra parte deste estudo para analisar a construção metodológica weberiana na compreensão das interações entre os homens. Weber foi, dentre esses autores, o que mais se preocupou com a construção da metodologia para a compreensão da sociedade. Ainda que Simmel também tivesse a mesma preocupação, a elaboração weberiana foi a que mais influenciou o desenvolvimento posterior da sociologia e, portanto, nos ateremos ao primeiro autor.

Veremos depois, com outros autores, alguns problemas quanto à ênfase da racionalidade estratégica na análise empreendida pelos sociólogos clássicos. Isso deve ser feito porque, nesses estudos, o problema da racionalidade foi tomado como uma explicação através, apenas, das ações. Para eles, a sociedade se explica através de suas ações e significações últimas. A relação entre os indivíduos é o tema mais importante, deixando de lado o fator do diálogo dentro da mesma relação. O discurso não entra nessa perspectiva e, portanto, não considera as enormes possibilidades da linguagem na construção do mundo moderno.

É também por este motivo que seremos mais cautelosos com Simmel e Marx, pois eles não tomam como meio de análise o individualismo metodológico como Weber, para a análise da sociedade moderna. Ainda assim, os dois primeiros subscrevem uma parte extremamente importante da análise clássica da modernidade: que o mundo moderno se constitui pelo Estado e pelo Mercado, e as ações são interpretadas através do seu caráter instrumentalista ou estratégico. Mesmo que Simmel esteja mais atento aos aspectos mais variantes da vida

moderna ocidental, divergindo em certas ocasiões das interpretações de Weber e Marx, é possível situá-lo “na grande tradição sociológica, *entre* Karl Marx e Max Weber” (VANDERBERGHE, 2005, p. 33, *grifos nossos*).

Por isso, utilizaremos Jon Elster (1989) para tentar assinalar as falhas deste mesmo tipo de pensamento: que a escolha racional tem a forma explicativa para todas as ações humanas. Os paradoxos inerentes ao homem entram em conflito com a teoria da racionalidade, pois existem outros diferentes tipos de ação meio-fim em relação aos elaborados por Weber. Eles criam problemas às análises (principalmente capitalistas) dos outros motivos que levam à ação, não visualizados pelo sociólogo clássico, que Elster classifica como racionalidade imperfeita.

Existem problemas não racionais dentro do jogo estratégico, como a falta de informações ou processo de utilizar uma linha de ação indireta na execução da ação, para conseguir atingir o sucesso almejado. Para isso, não nos ateremos apenas em Elster, mas faremos esta análise em conjunto com as interpretações de Magalhães (2003) e outros autores, para discutirmos a racionalidade estratégica.

Veremos também, com Jürgen Habermas (1984; 1990), um novo tipo de abordagem na análise da racionalidade e na formação da modernidade. Com ele, mostraremos a importância da linguagem para a compreensão dos fatos sociais e também dos processos de mudança na esfera pública, que tenta deslocar a centralidade da escolha através do agir instrumental na análise da sociedade. Este autor utiliza a linguagem como uma nova proposta de exame porque ela não abandona a sua instrumentalidade, mas adiciona a possibilidade de ser intersubjetivamente aplicável e, portanto, traz a razão de volta ao plano da linguagem.

Ainda que seja uma perspectiva muito interessante para o nosso trabalho, queremos assinalar que o autor selecionado dá uma ênfase muito forte ao consenso pela linguagem e o coloca como sendo preponderante nas decisões entre atores. Isto, a nosso ver e de Magalhães (2003), é uma das maiores falhas na construção de sua teoria comunicativa: “Um dos pontos mais problemáticos da teoria do agir comunicacional é a tentativa de Habermas [...] em transplantar essa ideia para o plano empírico, por meio de uma interpretação evolutiva da razão [...]” (p. 124).

Após este desenvolvimento do trabalho, utilizaremos o conceito de *esfera literária*, e não o seu desenvolvimento até a esfera pública, como o ponto central de preocupação. De qualquer modo, queremos deixar claro que temos consciência de

que o desenvolvimento desse conceito o transformou em uma esfera muito diferente, daquela visualizada anteriormente como a esfera literária da modernidade clássica, assim como as condições de sua realização efetiva.

As especificidades da modernidade vistas por Weber, Marx e Simmel serão posteriormente revistas através da importância da representatividade pública, agora formada não apenas pela *práxis*, mas também pela *leris* (HABERMAS, 1984). A sociedade não se constitui mais apenas em Estado e Mercado, e a (trans)formação da modernidade foi feita também por aceitação e rejeição de argumentos.

Aliado à construção teórica que propomos, utilizaremos os romances de Franz Kafka (1883-1924) para mostrar como existe uma estrutura instrumental-racional que aflige e sufoca o homem moderno. Queremos utilizar a influência da esfera literária para compreendermos qual foi a sua possível interpretação sobre as mudanças na modernidade, no caso kafkiano. Mesmo sendo obras literárias, tentaremos mostrar como elas conseguem possuir afinidades eletivas entre os autores que selecionamos. Em nossas análises, buscaremos dar maior ênfase à sua crítica extremada do mundo moderno para demonstrar o quão importante é esse autor para esta construção teórica, que serve como *o início da denúncia das patologias modernas e um alerta para a não resignação*.

Nossa pesquisa será essencialmente teórica e não terá nenhuma aproximação com trabalhos de pesquisa de campo. A abordagem proposta é a interpretação dos clássicos sobre a modernidade, que aliará mais à frente a importância da esfera literária para a conformação da modernidade, através das discussões sobre a produção artística de seu tempo e sua correlação com a realidade. Assim, buscaremos interpretar os romances e outros tipos de escritos de Kafka segundo o tema de “afinidades eletivas” entre os clássicos selecionados e este grande romancista. Construiremos, então, uma interpretação embasada ante a lógica moderna e suas disfunções, trazendo à tona quais são os elementos que possuem semelhança entre as obras kafkianas e os clássicos alemães da sociologia.

Por isso, estruturamos o trabalho em quatro capítulos, além desta primeira introdução. O primeiro irá tratar da análise clássica da modernidade segundo os três autores selecionados. No segundo, veremos a construção metodológica de Weber e os problemas da teoria da ação instrumental para a análise da modernidade segundo os estudos de Elster, Magalhães e Habermas. O terceiro capítulo

continuará com a proposta de interpretação habermasiana e dedicaremos outra parte à sua nova análise da modernidade que ele empreendeu. Em seguida, tentaremos unir nossas questões com as obras literárias de Kafka e, assim, mostrar várias “afinidades eletivas” entre as análises dos clássicos e as obras kafkianas. Finalizaremos com as nossas conclusões e considerações finais para reunirmos toda a discussão apresentada e as contribuições específicas deste trabalho.

1 A VISÃO CLÁSSICA DA MODERNIDADE

No início deste trabalho, não utilizaremos Marx para buscarmos a formação histórica que o autor desenvolveu para explicar a essência do capitalismo. Nossa pesquisa versa sobre o problema da alienação na sociedade capitalista moderna, desenvolvido com maior densidade em uma de suas várias obras. Nessa obra, buscaremos as consequências ligadas ao homem e a sua relação com a natureza, o trabalho e a relação entre os homens.

Passaremos então a uma análise sócio-histórica da construção da modernidade de Weber e as consequências de sua formação para o indivíduo moderno, constituído agora como um ser desiludido, sem a magia religiosa a lhe proteger da realidade. Isto funcionou como um dos primeiros impulsos que levaram o homem a ser racional-instrumental.

Por último, iremos considerar quais foram as consequências dessa transformação para o indivíduo, já inserido nessa realidade. Na verdade, buscaremos em Simmel reconhecer que há uma dupla face na modernidade, na qual ainda há esperanças aos homens, mas cabe exclusivamente a eles, e não à sociedade, a busca pelo sentido da vida, perdido no mundo ocidental moderno.

1.1 O Problema da Alienação em Marx

Karl Marx esteve preocupado com as consequências do mundo capitalista em relação ao homem genérico e sua relação com o trabalho. É interessante deixar assinalado que nossa análise será feita através dos *conceitos marxianos da alienação*, porque “Transferindo a dialética para a natureza, Engels obscureceu o elemento mais essencial da obra de Marx, que era ‘a relação dialética entre sujeito e objeto no processo histórico’” (GIDDENS, 1997, p. 93).

Na obra **Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844** (1999), Marx combate o que, para ele, gera toda a perspectiva da alienação institucionalizada e transformada em relações práticas reais no sistema capitalista. Se esta obra constitui realmente uma *síntese in status nascendi*, como Mészáros (2006) defende,

ela pode absorver o programa geral das obras posteriores de Marx e, por isso, selecionamos este trabalho com mais atenção para podermos discutir sobre o homem da modernidade na visão marxiana e a relação com os outros clássicos.

Seu diagnóstico compreende que as relações práticas constituídas pelo homem se deram de forma necessária, pois a criação das instituições e as relações objetivadas entre sujeito e objeto foram partes do desenvolvimento histórico, trazendo novas possibilidades de realização aos homens. Mas, ao contrário, o capitalismo moderno não oferece o que ele chama de “liberdade humana em sua completa fruição da vida social” (1999).

O homem é um ser genérico único, que não segue a lógica dos outros seres da natureza, por mais que ainda seja parte dela, pois ela “é a matéria onde seu trabalho se realiza, ao seio do qual ele se exerce, a partir do qual e por meio do qual ele produz” (MARX, 1999, p. L). Mas esse ser genérico atua de formas variadas devido à crescente complexidade, objetivação do mundo e a criação das instituições modernas. Ou seja, a alienação deve ser entendida a partir da atividade criadora em que o homem produz seus meios de subsistência e, como nessa produção ativa, ele muda seu mundo, produz a si mesmo (KONDER, 2009).

Essa característica objetiva das relações sociais possibilitadas pelo desenvolvimento histórico do homem não conduz necessariamente à alienação. As condições foram surgindo no plano fenomenológico histórico (CALVEZ, 1959) e somente elas comportaram as relações alienadas específicas do mundo ocidental moderno, visualizadas pelo próprio Marx. Segundo Calvez, não é que não exista a parte ruim nesse processo de objetivação das relações entre homem e objeto porque elas criaram possibilidades ao homem de se realizar como ser genérico, a não depender mais da natureza para subsistir: “é esta, precisamente, a dialética da objetivação, na qual o homem adquire a sua plena subjetividade, através da objetividade, em que pela mediação progressiva do trabalho e da sociedade, o homem se torna objeto para si mesmo” (1959, p. 425).

Marx relaciona esse fato da objetividade como condição natural do ser humano. Ele deixa muito claro sua posição a esta evidência dizendo que “um ser não objetivo é um não ser” (1999, p. CXXI), ou seja, a condição humana está totalmente unida a esse fato e não podemos considerar que o homem é um animal espiritualista, pois é no seu exterior que ele é capaz de colocar suas forças de forma efetiva, tanto em seu trabalho como em seu saber.

O homem é um ser diferente do animal natural, pois suas necessidades não são oferecidas diretamente a ele e nem seus sentidos o representam. Para Marx, tanto as características objetiva e subjetiva não são dadas pela natureza de modo adequado ao homem. Compete, então, construí-las através da história, o que também nos diferencia dos outros animais porque a desenvolvemos de modo consciente. O que realmente diferencia a posição marxiana é que ela não superdimensiona a relação objetiva entre o homem e a natureza, pois, para Marx, é essa mesma relação que dá ao homem a sua força criadora, que o leva à atividade transformadora da sua realidade.

Essa alienação objetiva não tem consequências apenas negativas porque os objetos são exteriores a todos e, mesmo que contradiga a essência da atividade de sua criação, isso pode ser superado. O homem deve negar a coisidade do objeto e reconhecer que esse não é nada sozinho. Ele tem uma relação dialética que transfere o ato de alienação ao objeto e retorna à sua condição anterior ao reconhecer esse fato em sua consciência: “ela superou e retornou a si igualmente esta alienação e objetividade, e portanto, *está em seu ser outro enquanto tal junto a si*” (MARX, 1999, p. CXXII, grifos nossos). Isso também é válido para as outras formas de alienação, como a própria religião. É essa condição criadora do homem, na história, que representa o ser humano objetivo e sensível, que teve a capacidade de se conhecer e se auto-afirmar como homem. Foi este um dos motivos que possibilitou a criação das instituições que regem seu mundo.

Da mesma maneira que as instituições mostram o poder do homem, este é um poder abstrato que não condiz com sua realidade. A alienação, gerada no processo de acumulação capitalista, trouxe necessidades cada vez mais amplas, que não serão nunca completamente supridas. O problema é que este desenvolvimento humano não cobre o básico das necessidades do ser genérico. Como Konder afirma:

a divisão social do trabalho, o aparecimento da propriedade privada e a formação das classes sociais (três aspectos de um mesmo processo) não tiveram apenas um efeito positivo, impulsionando o desenvolvimento econômico e promovendo [...] um surto de progresso na evolução do homem. Coube-lhes outra consequência, além de terrivelmente trágica, historicamente negativa: a dilaceração do homem, o fracionamento da humanidade, a ruptura da comunidade espontânea, a destruição da unidade humana primitiva. (2009, p. 63)

Segundo Marx, o homem ainda é “um ser que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele” (1999, p. CXX). Mas isso é uma condição essencial ao ser humano, como foi visto acima. Na verdade, não é esta condição animal (de subsistência natural) que o preocupa. O que realmente acontece é que, enquanto ser humano, ele não deveria querer *apenas* subsistir. Mas é isto que ocorre, porque “esses objetos são objetos de seu carecimento, objetos essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais” (ibidem). Os cálculos sobre o pagamento dos trabalhadores são feitos para, essencialmente, os suprir como uma máquina, escravizando-os, não dando condições de atingir o que, para Marx, é a humanidade.

Na verdade, o problema do homem alienado é que, se a alienação não “objetiva” realmente as capacidades do ser humano, ela trava as possibilidades de desenvolvimento de uma criação ou o poder de criar e, ao mesmo tempo, retira a possibilidade de superação desse movimento alienado (LEFEBVRE, 1979). Assim, a alienação significa um estado em que o homem perde-se de si mesmo.

Para Marx, a sociedade industrial, unida à divisão do trabalho, tem um poder clarificador das relações sociais entre trabalhadores e os donos do capital, assim como a condição humana em seu próprio ofício. Quando essas relações passam a ser consideradas como relações entre coisas na sociedade, o que acontece é uma compreensão invertida das reais condições para o desenvolvimento do homem. Há um domínio, um sobrepujamento do homem pela coisa, em que ele é relevado a um segundo plano.

Isso tem relação com a economia política de sua época, pois ela não se preocupava com o homem em seu tempo livre, mas apenas como uma máquina trabalhadora que necessita apenas de energia: “consequentemente, pode propor a tese de que ele [trabalhador], tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar” (MARX, 1999, p. XIII). A economia política possuía várias críticas quanto à proporção do salário e do trabalho, que não consideravam o real problema existente, que Marx trouxe à tona: “Como resultado da divisão do trabalho, por um lado, e da acumulação do capital, por outro, o trabalhador torna-se mesmo mais completamente dependente do trabalho e de um tipo de trabalho particular, extremamente unilateral, mecânico” (MARX, 1999, p. IX).

É por isso que, quando Marx une estes fatos às condições da exploração capitalista dos trabalhadores, a relação com o trabalho passa a ser compreendida não como a realização e fruição da vida, mas apenas como um meio necessário para subsistência:

Enquanto a divisão do trabalho aumenta o poder produtivo do trabalho e a riqueza e o requinte da sociedade, empobrece o trabalhador e o transforma em máquina. Enquanto o trabalho fomenta a acumulação do capital e, deste modo, a crescente prosperidade da sociedade, torna o trabalhador cada vez mais dependente do capitalista, o expõe a maior concorrência e o arrasta para a corrida da superprodução seguida pelo marasmo igualmente profundo. (1999, p. XII)

A alienação do ser humano com o trabalho, aliada às condições precárias de seu pagamento e sua dependência com o dono do capital, resulta no fato de que o “homem só se [sinta] *livremente ativo* nas suas funções animais - comer, beber e procriar, quando muito, na habitação e no adorno, etc. - enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O bestial torna-se humano e o humano bestial” (MARX, 1999, p. LIII, *grifos nossos*).

Isto significa que o homem não vê mais sua realização em seu próprio trabalho, mas sim quando está fora dele, pois não consegue compreender que esse ato construtivo possa significar a concretização da vida. Na verdade, ele só se considera humano quando age como um animal, reagindo a seus instintos mais básicos, como a alimentação e a procriação, como se estes fossem a sua própria efetivação como ser humano. É essa característica *animal* que o leva a crer que está realizando as atividades do homem em sua completa fruição (MARX, 1999).

Há literalmente a inversão da capacidade humana: no que ela realmente se constitui é compreendida agora como capacidade animal. O trabalho é produtor de objetos “estranhados”, que dão impressão de possuírem uma lógica exterior que não corresponde à essência de quem o produziu (MARX, 1999) – um caso de análise que possui semelhança à de Simmel (2000; 2005), mas diverge muito em suas consequências práticas e no chamado “programa marxiano de emancipação”, como podemos verificar em Lefebvre (1979) e Mészáros (2006), ao qual Simmel (1964) se opõe claramente. O “trabalho estranhado” é uma característica essencial à atividade produtiva social do homem, nele se confirmando como *ser genérico* e como *ser social*, pois é na atividade produtiva coletiva que o homem se desenvolve na história (EASTON, 1961).

E não é por outro motivo que essa *síntese in status nascendi* se realiza com a crítica ao sistema filosófico hegeliano, à economia política e ao comunismo grosseiro. Esta é a base que constitui toda a alienação moderna, que *atinge tanto o proletário quanto até mesmo o dono do capital*. São esses sistemas abstratos que, para Marx, institucionalizam a alienação humana. A primeira, por colocar os problemas práticos como analisáveis e solúveis de modo abstrato. A segunda, porque ela é a “ciência da maravilhosa indústria [que] é ao mesmo tempo a ciência do ascetismo, e seu verdadeiro ideal é o avaro ascético, mas usurário, e o escravo ascético, mas produtivo.” (MARX, 1999, p. XCI-XCII). A terceira, porque a simples extinção da propriedade privada não traz ao homem a emancipação política da relação capitalista, pois “A posse física imediata vale para ele como a finalidade única da vida e do modo de existência; a categoria do trabalhador não é superada, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada continua ainda a relação da coletividade com o mundo das coisas [...]” (1999, p. LXXVII), ou seja, o comunismo grosseiro ainda continua preso à regra geral do mundo das coisas, sendo mais valorizado do que o mundo dos homens (a sociedade), vista mais enfaticamente na própria economia política.

Quando Marx começa seu embate à filosofia hegeliana, ele deixa claro que considera Hegel, e seus seguidores, pensadores de uma filosofia bastante controversa. Ele aponta que foi Feuerbach quem realizou a primeira crítica construtiva, que trouxe ganhos reais à filosofia de sua época, ao mostrar a importância do mundo real. Além de pontuar esses próprios avanços, Marx adiciona que Hegel inverte a relação real da história de afirmação da humanidade, onde é o único e verdadeiro meio pelo qual o homem se realiza: “ele apenas encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, que não é ainda história efetiva do homem como sujeito pressuposto, mas apenas ato de geração do homem, história do nascimento do homem” (1999, p. CXII). Tudo isso foi realizado por Hegel para colocar a lógica como a realidade verdadeira.

Em Marx, vemos que a filosofia hegeliana representa um isolamento em seu próprio mundo. Um movimento estranho que se isola do real e pensa suas categorias dentro de si mesma. Suas especulações se tornam totalmente estranhas à realidade efetiva do homem. É assim que Hegel propõe que o trabalho real é o espiritual, ou da ação na abstração, que se aliena da realidade e se transforma

numa atividade estranhada com a vida humana efetiva, dada na prática, e isso é que se torna um mistério:

É perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é materiais, ter objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua auto-alienação ser o assentamento de um mundo real, mas sob a forma da exterioridade, como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina. Nada há de ininteligível nem de misterioso nisso. Ao contrário, o inverso é que seria misterioso (1999, CXIX).

Com efeito, a alienação aparece em Hegel como um fato, que não é dada pelas relações sociais efetivas, que acontece na autoconsciência do homem ao colocar os objetos na pura abstração e não em sua efetividade. Seria então, para Marx, na continuação do pensamento hegeliano, que o próprio pensamento cria aquela coisa e produz a alienação. Um dos problemas da discussão hegeliana, segundo o autor, é que o objeto não se torne algo estranho ao próprio homem, mas que a produção da coisa não corresponda a sua autoconsciência. Então, suas considerações figuram apenas como aparências, que negam ao objeto e à natureza sua autonomia efetiva própria, no que ele denomina como “negação da negação”: “O homem estranhado de si mesmo é também o pensador estranhado de sua essência, isto é, da essência natural e humana. Seus pensamentos são, por isso, espíritos fixos que vivem fora da natureza e do homem” (1999, p. CXXVIII-CXXIV).

Com relação ao comunismo grosseiro, Marx considera que suas proposituras gerais confundem a verdadeira essência da propriedade privada e a converte num poder generalizado: “o domínio da propriedade material é tão grande frente a ele, que ele quer aniquilar tudo o que não é suscetível de ser possuído por todos como propriedade privada” (1999, p. LXXVII).

Para ele, este tipo de comunismo, proposto por autores como Proudhon, Saint Simon e Fourier, nega a especificidade de cada homem ao tentar nivelar o trabalho, seja ele pelo meio agrícola ou industrial. Isso dá ao homem características brutas, como se ele não conseguisse chegar nem mesmo à propriedade privada, condição essencial para sua superação, tentando em vão instaurá-la em uma coletividade positiva. A utilização de casos isolados na história por outros autores, para Marx, demonstra apenas que eles “os apresenta como prova de seu florescimento histórico pleno, mas com isso apenas ele evidencia que a parte incomparavelmente maior desse movimento contradiz suas afirmações” (1999, p. LXXIX).

Para o autor, tanto na filosofia hegeliana como no comunismo grosseiro a pura abstração de suas teorias acaba por se transformar em uma condição de vida verdadeiramente estranha aos homens, comprovada por seus teóricos através de suas construções e proposições fundamentadas pela abstração.

Marx combate também a economia política porque ao utilizar vários autores, como Say, Smith, Mill, Bauch entre outros, ele busca demonstrar, pelos próprios termos técnicos desta ciência, que as relações criadas na sociedade mercantil transformam os trabalhadores em mercadorias, inversamente proporcional à quantidade de suas produções: “O trabalho não produz apenas mercadorias produz também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção em que produz mercadorias em geral” (1999, p. XLIX).

A própria concorrência, segundo a Lei de Say, cria uma disputa desigual entre os grandes e pequenos capitalistas, gerando, a longo prazo, uma distribuição de lucros desigual, que tende à formação de grandes monopólios. Portanto, para o autor, a mera distinção entre trabalhadores e proprietários rurais ou industriais não faz sentido, à medida que suas diferenças se reduzem a quem possui ou não o capital a ser trabalhado.

O problema central da economia política é, em Marx, que ela parte da propriedade privada como um fato dado. Ela não tem interesse em buscar as raízes de sua formação, pois estaria fadada a perceber os problemas inerentes às suas considerações gerais e abstratas que defendem como “leis”, atuantes como marco regulatório da ação econômica: “A economia política nada nos diz sobre até que ponto estas condições exteriores são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário” (1999, p. XLVIII). Todas as incongruências, expostas nos Manuscritos de 44, têm a intenção de expor como fundamentos tão opostos puderam surgir, pois ela não percebeu o desenvolvimento do homem através da história e toma como “acidentais, voluntárias, violentas e não como consequências necessárias, inevitáveis, naturais do monopólio, da corporação e da propriedade feudal” (ibidem). É por isso que a crítica marxiana, mostrada mais acima, da desvalorização do homem como ser genérico social, é a conclusão tirada dos pressupostos econômicos vigentes nas discussões de sua época.

Com isso, queremos analisar a alienação humana tanto em relação à natureza, quanto em relação a seu trabalho, à sociedade humana e os outros homens. A sua relação com a natureza, como já foi trabalhado mais acima, nos

mostra que a objetivação humana é uma condição essencial ao homem, porque “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza” (1999, p. CXX-CXXI).

O homem não pode ser considerado como “fora” da natureza e a relação objetiva entre homem e objeto é uma condição que não pode ser negligenciada. Esta é uma análise que nos mostra, em Marx, a total ciência no fato de que a objetivação é inerente ao homem quando produz objetos exteriores a ele, conduzindo uma relação dialética entre os dois:

Tão logo eu tenho um objeto, este objeto me tem a mim como objeto. Mas um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração. Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer. (MARX, 1999, p. CXXI)

É aqui que conseguimos ver que a objetivação entre sujeito-objeto não traz especificamente a alienação, porque ela é uma condição essencialmente natural e até mesmo específica do ser humano. Não é apenas desta relação com a natureza que a alienação, tal qual Marx a viu, pode realmente acontecer. Assim, Calvez (1959) está correto quando diz que ela se realiza através e pela história. É a história que mostra a gênese da relação conflituosa entre homem e objeto através do trabalho e sua modificação estrutural durante o decurso no tempo.

A alienação marxiana começa a surgir dentro deste processo histórico do homem com o objeto e do homem com o próprio homem. Considerá-lo como um ser isolado, como na economia política, faz com que as análises da sociedade humana sejam feitas por “robinsonadas”, como mônadas independentes que se estranham com relação ao objeto produzido por ele mesmo e, quanto mais ele produz, mais se sente diminuído: “Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (MARX, 1999, p. XLIX). Essa consideração do homem como um ser isolado constitui a base da análise entre trabalhadores e proprietários do capital, porque a propriedade privada, historicamente constituída, cria a divisão do trabalho: “De fato, a propriedade privada em toda a parte se baseia na divisão” (1999, p. XLV).

Na verdade, o homem seria livre se em seu próprio trabalho, gerador da fruição genérica do homem, ele também o fosse: “o motor de sua produção não é a

necessidade física imediata - mesmo que, de início, apareça como tal - mas a necessidade de transformar o mundo em mundo para os homens, por isso ele só ‘produz verdadeiramente na liberdade’ da necessidade física” (COSTA, 1999, p. 57). Então o trabalho “Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades fora do trabalho” (MARX, 1999, p. LII). Ou seja, há na verdade um estranhamento entre o homem e o trabalho (objeto) e a alienação começa a surgir no processo de entendimento e uso efetivo da fruição humana na sociedade capitalista:

Nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é considerado tanto em sua acepção geral – como “atividade produtiva”: a determinação ontológica fundamental da “humanidade” [...] – como em sua acepção particular, na forma da “divisão do trabalho” capitalista. É nesta última forma – a atividade estruturada em moldes capitalistas – que o “trabalho” é a base da alienação. (MÉSZÁROS, 2006, p. 78)

O homem moderno está separado de tudo aquilo que o faz humano, pois está alienado em relação ao mundo sensível exterior. O produto sensível de seu trabalho não mais lhe pertence e o objeto trabalhado se torna uma coisa que nada mais recebe significado e, por isso, eles se tornam estranhos dentro desta relação.

Isso também acontece no interior do processo de produção porque, como dissemos acima, o próprio trabalho já não lhe traz mais satisfação, ou seja, acontece então o que Marx chama de “auto-estranhamento” do homem (MARX, 1999). Este termo significa que esta relação é dialética: “[...] a essência da auto-alienação é que o homem aliena, ao mesmo tempo, algo de si mesmo e si mesmo de algo¹ [...]” (PETROVIĆ, 1963, p. 421).

É aqui que começa a se aprofundar a relação de estranhamento, iniciando o processo de alienação, porque “Pelo trabalho estranhado o homem gera [...] também a relação na qual os outros homens se encontram em relação a sua produção e a seu produto e na qual se encontra com outros homens” (MARX, 1999, p. LIX). A relação capitalista de produção absorve o trabalho do homem, entrega a outro e começa a inverter a relação realmente humana da dialética entre o homem e o objeto. Não é apenas o produto, mas o próprio trabalho se torna estranho, pois ele se transforma em alienação *porque pertence a outro* e, portanto, “igualmente ele cria a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim

¹ [...] the essence of self-alienation is that man at the same time alienates something from himself and himself from something [...]

como torna estranha sua própria atividade, igualmente, ele próprio atribui a um estranho a atividade que não lhe é própria” (1999, LIX). A isto podemos adicionar: “A efetivação do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho na economia política aparece como desefetivação de trabalhador, a objetivação como perda e servidão dos objetos, a apropriação como estranhamento, como alienação” (1999, XLIX). Ou seja, essa perda do produto causa uma servidão ao objeto e o estranhamento da relação do trabalho. A confusão final de apropriação entre trabalho, objeto e trabalhador realiza a alienação.

O homem está alienado quando se relaciona como um *ser genérico*, ou seja, seu trabalho, tanto natural quanto espiritual, torna-se estranho a ele e surge como seu meio de subsistência individual, e é aqui que ele perde a característica humana de produção ativa do mundo e se torna um mero reproduzidor, máquina, para suprir suas necessidades animais individuais: “Portanto, na medida em que o trabalho estranhado (*entfremdete*) arranca ao homem o objeto da sua produção, arranca-lhe igualmente a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal” (MARX, 1999, p. LVI).

Portanto, ao analisar esta característica, Marx “levou em conta os efeitos da alienação do trabalho – tanto como “estranhamento da coisa” quanto como “auto-estranhamento” – com respeito à relação do homem com a humanidade em geral [...]” (MÉSZÁROS, 2006, p. 20). Isso quer dizer que, para o autor, a divisão do trabalho trouxe consequências funestas aos trabalhadores em suas realizações como *homem ativo* e como ser genérico:

A respeito da essência da divisão do trabalho - que naturalmente teria que ser considerada como o motor principal da produção da riqueza -, tão logo se reconhecesse o trabalho como a essência da propriedade privada - isto é, a respeito desta figura estranhada e alienada da atividade humana como atividade genérica [...] (1999, p. C)

Como consequência, o estranhamento do *homem como homem* também traz a alienação do *homem com os outros homens*: “Uma consequência imediata do estranhamento do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é o estranhamento do homem relativamente ao homem” (1999, p. LVII).

Se a minha produção ativa no trabalho não me pertence, ela tem que pertencer a outro homem (MARX, 1999), e é isso que engendra, para Marx, a relação capitalista como um todo. Se a fruição do meu trabalho pertence a outro, isto

necessariamente mostra a importância da propriedade privada nesta relação: “A propriedade privada resulta, então, da análise do conceito de trabalho alienado, ou seja, do homem alienado, do trabalho; tornado estranho; da vida tornada estranha, do homem tornado estranho” (1999, p. LIX).

O trabalho não pertence mais àquele que o produziu, invertendo a relação de fruição do produto do trabalho a quem detém a propriedade privada e também inverte, neste último, o significado do trabalho, pois ele foi transformado em algo exterior de quem o realiza. O detentor do capital entra em um estado invertido ao do trabalhador, onde a alienação está ligada a produção ativa do homem no trabalho, pois ele não mais o executa, e de estranhamento com a fruição da vida humana, pois ele a aproveita através de algo que não lhe “pertence”.

Assim, a criação deste trabalho e objeto estranhados produz a alienação, que culmina na relação com o homem e sua atividade genérica e na relação dos homens com os outros homens. Como no capitalismo as relações são impessoais, o que as consegue gerir é o desempenho no trabalho, através do salário: “O salário é a consequência direta do trabalho estranhado e o trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada [...]” (MARX, 1999, p. LXI).

Os termos que surgem arrastam consigo os outros. Os homens não são mais indivíduos sociais e políticos (LEFEBVRE, 1979), que buscam interagir e se desenvolver no trabalho e não compreendem mais sua característica humana nas relações sociais. Isto significa que o conceito de alienação está correlacionado diretamente com a essência social do homem. A importância das relações sociais mostra-se muito presente em Marx porque ela significa a diferença entre os homens e os seres naturais. A característica da interação, da essência individual estar conectada à sociedade, mostra que a importância do trabalho de cada ser soma a todos que tem a possibilidade de usufruí-lo. O homem perdeu a consciência da sua responsabilidade na formação da sociedade e não compreende mais que ele também é um dos formadores de seu meio. Este é o ponto culminante da análise de Marx: se o desenvolvimento do ser genérico e da relação do homem com o homem se realiza através do trabalho e suas particularidades na modernidade, a alienação não pode deixar de atingir aquele que possui a propriedade privada – o não trabalhador:

Convém de início observar que o que aparece ao trabalhador como atividade alienada, estranhada, aparece ao não trabalhador como estado de alienação, de estranhamento.

Em segundo lugar, o comportamento prático, real, do trabalhador na produção e em relação ao seu produto (como estado de ânimo) aparece ao não trabalhador que o confronta como comportamento teórico.

Em terceiro lugar, o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si o que faz contra o trabalhador. (MARX, 1999, p. LXIII)

Se o trabalhador está numa relação estranhada com o trabalho e alienada quanto à sua fruição, o trabalho surge como alienação para o não trabalhador e a fruição como algo estranhado. O que em um surge como um fato real e prático, no outro surge como teoria. As técnicas teóricas são aplicadas no trabalhador com a divisão do trabalho, a propriedade privada, o salário e o sistema de trocas engendradas pelo desenvolvimento do capitalismo no mundo moderno ocidental. É por isso que um atinge o outro de maneira inversa, mas produz semelhante estado de alienação.

Se for possível a emancipação da alienação da maneira marxiana, ela não visa apenas aos trabalhadores – ainda que ele vá colocá-los como o ponto inicial do processo de emancipação: “a emancipação da sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, se exprime sob a forma política da emancipação dos trabalhadores” (1999, p. LXI) – mas a humanidade como um todo, pois “não porque se trata unicamente de sua emancipação, mas porque implica na emancipação universal dos homens” (idem).

É a partir da supressão da propriedade privada que o processo de retorno a si mesmo pode ser realizado. Este é um movimento que o comunismo pode trazer ao condenar *conscientemente* estas representações exteriores ao homem e que, então conseguirá guiar o seu desenvolvimento, seu vir-a-ser: “a apropriação da efetividade humana, seu comportamento frente ao objeto, é a manifestação da efetividade humana” (1999, p. LXXXII). Do mesmo modo que é a subjetividade que guia a criação de um objeto, para Marx, isto significa que ao apreender os reais significados das coisas que elas poderão então ser transformadas em outro tipo de objetividade, pois “igualmente, tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento” (1999, p. LXXX).

É quando então o homem conseguirá conceber que ele é um ser social, que não pode se excluir da vida em sociedade. Assim como o homem a pertence, ele

também a reproduz e isso é que lhe dá a sua característica de ser genérico: “A exteriorização da sua vida - ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida comunitária, realizada em união com outros - é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social” (MARX, 1999, p. LXXXI). É a sua atividade criativa na sociedade que significa a sua real essência e, por isso, ainda devemos ter o cuidado de não a colocarmos como algo abstrato, pois é nela que o homem se realiza e realiza a vida social.

O verdadeiro retorno a si mesmo, a superação do estranhamento e da alienação, acontece quando o ser humano, considerado como um ser genérico, tem a capacidade de realizar seus sentidos humanos de forma específica nos objetos por ele criados. É desta forma que o homem se enriquece e também aos outros homens, porque a captação ou ganho individual também vale aos outros, mesmo que não aconteça de forma imediata, como no caso de quem produz: “Não só o material de minha atividade [...] me é dado como produto social, como também minha própria existência é atividade social, porque o que eu faço de mim, o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto um ser social” (1999, p. LXXXI). É a qualidade teórica de conhecer a si mesmo como um ser social que faz do homem um produtor de objetos não estranhados, que servem à sociedade em conjunto. Assim, esta consciência teórica imiscui na realização efetiva de produção de objetos e os dois representam a mesma face do movimento de emancipação. É quando o homem se reconhece como um ser dotado de paixões, que guiam o movimento criador e os representa em seus objetos:

A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. [...] Carecimento e gozo perderam com isso sua natureza egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade, ao se converter a utilidade em utilidade humana. [...] Assim, enquanto, de um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos se lhe apresentarão como objetivação de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto vem a ser ele mesmo. (1999, p. LXXXIII-LXXXIV)

É com essa análise que partiremos para o próximo autor que buscou analisar quais são os aspectos singulares da cultura moderna ocidental, produzindo o *racionalismo* que Weber teorizou. É com o aspecto de análise, em termos marxistas,

da superestrutura e sua influência no mundo moderno que veremos como os resultados da ética religiosa trouxeram consequências não previstas para o ocidente.

1.2 Weber e a Secularização do Mundo Moderno

Max Weber produziu, em seus trabalhos, uma construção genealógica do aspecto singular da cultura do ocidente, denominando-a de “racionalismo ocidental”. Ele buscou compreender quais são os mecanismos constrangedores da modernidade que constroem o homem racionalizado. Esse foi “seu grande tema de estudos: o capitalismo moderno e o processo de racionalização da conduta de vida da qual ele é expressão” (COHN, 2008a, p. 13). Tentaremos mostrar aqui uma possível leitura das obras deste autor seguindo um caminho que una a construção históricossocial da modernidade que, entre tantos trabalhos produzidos por ele, de alguma forma se relacionem mais com o objetivo aqui proposto.

Em “Sociologia da Religião” (1991b), Weber apresenta como a religião se tornou uma das esferas da vida. Ela começa a seguir uma lógica própria porque o custo de manutenção do poder pela violência é muito alto e a legitimação e poder religiosos advêm de uma relação não violenta com a sociedade. A imposição da vontade era mais bem justificada, porque a dominação dos seres sociais não se dá no sentido externo e sim no sentido interno, ainda que possua uma relação, em parte, íntima com o outro. O caráter religioso se infiltra em todas as esferas de vivência humana, inclusive, e mais preponderantemente, com atitudes-fins dentro da econômica.

Quando é dada esta situação, com as esferas de atuação intimamente conectadas pela religião, o sentido do mundo, ou sua significação não surge como um tema a ser realmente problematizado. Segundo as próprias categorias de Weber, é possível delinear o desenvolvimento humano pelo mundo, em relação à sua atitude com a religião até a sua característica de racionalização e significação própria. De acordo com o autor, as sociedades podem ser consideradas como pré-animistas quando sua relação com a entidade mágica não se encontra ainda mediada pelo carisma, onde esta entidade, de alguma forma, influencia o

comportamento de objetos ou pessoas. Isso porque ela é “a representação de certos seres que se ocultam ‘por trás’ da atuação dos objetos [...] que de alguma maneira determinam esta atuação” (1991b, p. 280). Ele as classifica então como uma “religiosidade popular”, que tenta por meio de magia, impondo neste objeto qualificado a exigência de atingir seu fim proposto.

Seguindo nesta linha, Weber defende que o começo da abstração dentro da religião é um dos motivos que leva a religião ser mediada pelo carisma, que significa a transferências desses conteúdos mágicos a mediadores qualificados para tal, considerando então como a mais antiga das profissões. O êxtase religioso passa a ser representado como um empreendimento. O leigo passa, então, a necessitar desse mago, pois nele está configurado um trabalho contínuo, “racional” e secreto. O acesso ao mundo espiritual pelo leigo se dá agora por meio de formas orgiásticas ocasionais, devido ao consumo de substâncias ou a realização de cultos, que dão fonte a esse processo.

Para o autor, a mediação “profissional carismática”, a impessoalidade das representações do sobrenatural, configura o início da ação estritamente religiosa, pois são “fenômenos que existem e acontecem que desempenham um papel importante na vida, como também aqueles que ‘significam’ algo – e precisamente por isso” (1991b, p.282), que dão à atuação religiosa seu simbolismo. É o ato simbólico que consegue dar ao homem religioso a crença no poder de controlar as forças naturais em ações reais, por meio de ritos e magias. Ela que dá ao homem a sua compreensão invariável do mundo que, em suas inovações e transformações inerentes à natureza, é agora vista como um ponto de insegurança e inibição. A transcendência religiosa pode reivindicar então uma eficácia própria, uma positividade exclusivamente sua e atuar como uma esfera de atuação separada do mundo natural.

É quando então o homem começa a desenvolver uma compreensão sistemática com a religiosidade. O mundo sobrenatural começa a ser classificado em sua imutabilidade, através das continuações das figuras religiosas representativas daquela realidade. Os magos “profissionais” podem se dedicar ao ordenamento e classificação sistematizada da religião. Este fato mostra a “tendência inerente a uma racionalização crescente tanto da forma de adoração quanto da própria concepção dos deuses” (WEBER, 1991b, p. 285).

Através das características naturais e sociais de dada associação comunitária, a religiosidade pode criar elos que unem politicamente estas associações, localmente situadas em uma região, que o autor compreende como uma intermediação entre as comunidades patrimoniais para uma racionalização desta instituição como portadora de significados de instituições que visam a um determinado fim. Com a predominância de um deus local político, a sua representação é a mais destacada, pois significa que o sedentarismo daquela comunidade busca a totalidade naquela associação.

Essa primazia do deus político traz, dentro desta racionalização religiosa, a necessidade da classificação hierárquica do panteão daquela comunidade. Além da força totalizadora daquele ser sobrenatural escolhido pela sua concepção unificadora, outros deuses desempenham papéis secundários que serão classificados mediante fatores racionais das regularidades apresentadas na realidade. Isto indica que a racionalização da religião pode vir tanto das necessidades de ordenamento do sobrenatural pelos sacerdotes ou pela racionalização para uma maior compreensão dos leigos sobre mundo religioso: “[...] toda formação consequente do panteão orienta-se, [...] por princípios sistemático-racionais porque sempre está exposta à influência seja de um racionalismo sacerdotal profissional, seja do esforço dos leigos para estabelecer uma ordem racional.” (1999b, p. 290).

Este traço classificador leva ao desenvolvimento posterior de uma divindade única, representativa de todas as realidades, através da monolatria, que o autor considera como a primeira representação de um monoteísmo universalista. Isto é dado progressiva e historicamente pelos movimentos de política internacional, ou seja, a formação de uma confederação. Estes tipos específicos de desenvolvimentos levaram Weber a classificá-los como orientadas pelo interesse soteriológico, pois é a preocupação com a salvação que a universalização e racionalização apresentam maior importância.

A grande diferenciação das religiões começa a ser feita por Weber quando ele busca compreender os motivos que orientaram a racionalização religiosa de certas comunidades. Aqui ele começa a mostrar seu interesse específico pela racionalização ocidental, através do meio comparativo de compreensão. O início do abandono das concepções políticas anteriormente utilizadas, as necessidades externas da vida em comunidade, acontece quando são substituídas por um

crescente aumento das necessidades não-mágicas. A característica salvífica apresentada pelas divindades individuais, que pela sua formação histórica começam a ser denominados por Weber como uma “teódiceia do sofrimento”, que significa o inverso do interesse pela felicidade na religião apresentada em seus outros estágios. A felicidade não está presente neste mundo e sim no mundo sobrenatural, que começa a ser sobrecarregado de composições éticas e ritualistas, orientadoras da vida intramundana.

Este método dual de interpretação da religião proporcionou grandes problemas, pois estes dois mundos foram distinguidos entre eles mesmos e competiam entre si. Na religião ocidental protestante, isto foi feito de modo distinto das outras religiões, porque a busca pela solução entre estes mundos concorrentes foi orientada, mais especificamente, na direção da ética de salvação através da ação no mundo. Essa ética se dava de modo efetivo, no mundo cotidiano, que passaria então a orientar toda a conduta do homem em busca da salvação no outro mundo, após a morte.

O desencantamento do mundo proporcionado pelo protestantismo, em relação às outras religiões, é o grande responsável pela eliminação da magia da religião e pela rejeição do irracional e do extremamente pessoal: “O puritanismo é a evidência de uma motivação religiosa que radicaliza, como nenhuma outra, o ‘desencantamento do mundo’, como cultura religiosa ascética que favorece diretamente a secularização” (NOBRE, 2003, p.53).

A construção de um mundo extracotidiano proporcionado pela religião não mais se concentra na matéria, e sim no seu significado. Houve no protestantismo uma extrema racionalização e, para o autor, é desta maneira que a racionalização religiosa ocidental se conformou na sua sociedade:

a Igreja é aqui uma organização homogênea racional, com direção monárquica e controle centralizado da devoção, isto é, de que ao lado do deus pessoal supramundano encontrava-se também um regente intramundano dotado com o poder imenso e a capacidade de regulamentar altamente a vida (WEBER, 1991b, p. 373)

Nesta forte influência racional regulamentadora acontece a divisão tripartite (que mais tarde seria transposta a outras esferas da vida), ou os elementos formais de sua configuração, entre profeta, sacerdotes e leigos, dentre as quais o último se torna o “mercado” visado pela religião específica. No caso da religião ascética, “o

ascetismo extramundano do monacato foi sistematizado gradativamente em direção a um método de vida ativamente racional” (WEBER, 1991b, p. 373).

O protestantismo ascético formou uma ética e uniu o seu ascetismo religioso à vida mundana pelo método de salvação: “O ascetismo dos dervixes não é, como na ética dos protestantes ascéticos, uma ‘ética vocacional’ religiosa, pois as obras religiosas não têm, em geral, nenhuma conexão, quanto ao método de salvação, com as exigências profissionais mundanas” (ibidem).

A partir do momento em que o protestantismo adquire uma forte interrelação com as outras esferas da vida, ela se torna responsável por todo o “progresso” das formas cognitivas e morais. Assim, tudo necessita ser explicado e compreendido para que seja então *dominado*: “Esse autocontrole e disciplina, que são implementados *institucionalmente* pela extraordinária força da racionalização religiosa ocidental” (SOUZA, 2006c, p. 89, grifos nossos).

A racionalização religiosa se torna responsável, em grande parte, pelas consequências do mundo ocidental racionalizado. E, por isso, já no próximo trabalho a ser discutido, “Weber procurava demonstrar a existência de uma íntima afinidade entre a ideia protestante de ‘vocação’ e a contenção do impulso irracional para o lucro através da atividade metódica e racional” (COHN, 2008a, p. 23)

Em **A ética protestante e o espírito do capitalismo** (2004), o autor faz um condensado (se assim podemos dizer) do caminho do mundo moderno com as especificidades dessa passagem e o que é este mundo. Assim, ele mostra como se deu essa nova forma de estruturação da sociedade, na qual modificou o comportamento do homem ocidental em relação ao mundo, alterando radicalmente todas as esferas da vida na qual ele se encontra, porque “é *de acordo com o sistema conceitual* que se desenvolveu a maioria das diferenças práticas, tão importantes nos seus resultados éticos, entre as diversas religiões do mundo” (2004, p. 219, *grifos no original*).

É interessante deixar claro que Weber buscou nesse trabalho compreender qual é a significação cultural do capitalismo, do modo como se apresentava até então. Ele se delimita bastante, sabendo que a ética da vocação advinda de seu sistema conceitual é um dos pontos importantes nesse processo histórico, mas não dá conta de explicar globalmente todo seu desenvolvimento específico. Ele demonstra, através da construção diferenciada das religiões protestantes, como elas

possuem diferenças significativas quando conclamam seus praticantes a seguir suas dogmáticas.

Seu interesse não é mostrar especificamente quais são as divergências entre as éticas e as disciplinas, mas sim as maneiras pelas quais estas orientam o comportamento cotidiano do homem. Ele se interessa pelo modo como a busca pelo estado de graça feito pelos agentes só pode ser alcançada pela busca metódica em vida, que possibilitou então a impregnação da ascese no comportamento dos indivíduos. É por isso que ele busca demonstrar que estas religiões possuem, em conjunto, uma racionalização na conduta de vida com intenções de salvação no outro mundo, para então explicar o surgimento da vocação da profissão do protestante ascético.

Nesta mesma obra, ele mostra como a religião foi responsável por essa mudança de sentido de práticas institucionais e sociais. O protestante ascético, o mais significativo ator desta transição, não consegue tomar uma postura de “fuga do mundo”, de “acomodação ao mundo” (1982; 1991b) e nem mesmo viver “da mão para a boca” (2004), rompendo com o tradicionalismo, porque Deus enviaria um sinal através das pessoas que modificam o mundo imperfeito:

A sociedade monárquico-feudal defendia os “desejosos de diversão” contra a moral burguesa emergente e o conventículo ascético hostil à autoridade, assim como hoje a sociedade capitalista costuma proteger os “desejosos de trabalho” contra a moral de classe dos operários e o sindicalismo hostil à autoridade. (WEBER, 2004, p. 152)

Como o caminho de salvação era calcado na doutrina da predestinação e na certeza da salvação, o homem sentiria esse sinal através da sua produção econômica e o seu sucesso religioso era relacionado agora pela materialidade. A isso ele tinha um enorme interesse, pois “considero muito significativo o influxo do desenvolvimento econômico sobre o destino das configurações religiosas de ideias” [...] (2004, p. 268).

Isso se torna ainda mais notável se nos atentarmos ao fato de que esta preocupação com os fatores econômicos é realmente mais “elaborada”, quanto ao rigor científico, do que em Marx (GIDDENS, 1997). Ele se preocupa em definir quais são os fenômenos “econômicos”, “economicamente condicionados” e os “economicamente relevantes”. Os efeitos indiretos destes últimos são exemplificados pelos “acontecimentos da vida *religiosa*” (WEBER, 2008, p. 80, grifos no original).

A dignidade e o reconhecimento estão atrelados agora ao trabalho, e não a uma hierarquia moral da nobreza calcada no ócio e nos “desejosos de diversão”: “O produto mais notável da combinação da imagem de uma divindade insondável e a de um mundo da perdição é, sem dúvida, o desenvolvimento de uma ética racionalizadora do trabalho” (NOBRE, 2006, p. 514).

A ética protestante passa a ser a vida monacal dentro das cidades, já que a ética é mais relacionada com o cotidiano e dirigida às massas: “‘vocaçãõ numa profissãõ’, o solo aqui é dos mais férteis, e das mais amplas as oportunidades de superar a rotina tradicionalista *em consequência* da educação religiosa” (2004, p. 56).

Toda a *especificidade* do racionalismo ocidental perante os outros racionalismos decorre do fato de que “O ‘racionalismo’ é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições [...]” (WEBER, 2004, p. 69). Isso decorre, no caso do protestante, pela mudança de consciência dos “leigos” que a divisão tripartite já mencionada: “[...] não foram somente nem preponderantemente os empresários capitalistas do patriciado mercantil, mas muito mais os estratos ascendentes do *Mittelstand* industrial, os *portadores dessa disposição* que designamos por ‘espírito do capitalismo’” (WEBER, 2004, p. 57, ênfases do autor). Seguindo o oposto da ascese presente na época medieval, podemos perceber que houve a alteração para a ação no mundo, ao invés da fuga do mundo. Houve uma premiação de aspecto psicológico quando os critérios de eficiência e desempenho são realizados.

O impulso ao lucro visto por Weber como um ato irracional pode então ser representado na figura de Benjamin Franklin, na sua descrição de que “tempo é dinheiro”. Esta necessidade de uma ética orientadora foi essencial para esta mudança radical de atuação no mundo, na qual o dever de lucrar segue como passo essencial para o sucesso na vida pós-morte. Isso mostra como o capitalismo seguiu sozinho, aliando o impulso ao lucro como algo a ser perseguido indefinidamente:

[...] então salta à vista como traço próprio dessa ‘filosofia da avareza’ o ideal do homem honrado digno de crédito e, sobretudo, a idéia do dever que tem o indivíduo de se interessa pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo. Com efeito: aqui não se prega simplesmente uma técnica de vida, mas uma ‘ética’ peculiar cuja violação é tratada não apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever. (2004, p. 45)

O constrangimento do pensamento por oposições binárias causado pela religião (1991b) trouxe um mundo dicotômico o qual foi internalizado e dirigido agora à consciência do protestante, que tem a positividade da abstração elevada ao máximo e separa seu Deus da cognição humana. O individualismo surge como o momento em que devemos obedecer mais ao ser sobrenatural, e as necessidades da relação em sociedade são relegadas a um segundo plano, no sentido estrito de utilidade na aproximação entre as pessoas.

Estas considerações são explicitadas mais particularmente em **Sociologia da Religião** (1991b), onde o autor mostra tanto as afinidades como as diferenças entre o judaísmo e as religiões protestantes, mas que estas últimas acabam por levar ao extremo o estilo de vida individual, sem a necessidade de se orientar para uma comunidade específica, como advinda por consequência da diáspora no primeiro caso. É interessante voltar a este texto neste momento, pois nele está identificado como a racionalização do protestante o levou a meditar sobre a significação do mundo e, posteriormente, o capitalismo conseguiu abandonar a religião, seguindo uma lógica própria: “o intelectualismo puro [leva] a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material, mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com *sentido* e de definir sua posição perante este” (1991b, p. 340).

Como a lógica racionalista se desprende da religião, o próprio autocontrole e a disciplina se transformam numa “ética” de grande exigência no mercado moderno e, como o autor percebeu, “o princípio ascético que reza: ‘deves renunciar, renunciar deves’ é transposto nesta outra fórmula, capitalista e positiva: ‘deves lucrar, lucrar deves’, que em sua irracionalidade desponta pura e simplesmente feito imperativo categórico” (WEBER, 2004, p. 267). Ou seja, o que realmente acontece é que “O capitalismo vitorioso [...] não precisa mais desse arrimo” (WEBER, 2004, p. 165).

Vemos que “a ‘revolução de consciências’ do protestantismo ascético foi percebido como um momento peculiarmente importante na explicação deste autor acerca do desenvolvimento singular do ocidente” (SOUZA, 2006a, p. 12). Se pudermos ser mais enfáticos ainda quanto à posição do próprio Weber (2004, p. 165), veremos que:

O puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil.

Nesse momento, o deus se torna um ser perfeito e o mundo um local imperfeito, do qual necessita modificação. Com essa preponderância de um elemento ético de convicção aliado à abstração, nasce a possibilidade de tensão entre a ética e o mundo: “Quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação no sentido de uma ‘ética de convicção’, tanto mais profunda a tensão entre elas e as realidades do mundo” (1991b, p. 385).

Vemos isso mais claramente em “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” (1982). Ele mostra como a tensão nasceu nas religiões criadas pelos intelectuais que pretendem ser racionais, pelo que o autor chama de “imperativo da coerência”. Os problemas destas religiões decorrem do fato que “tenham integrado pontos de vista em seus postulados éticos que *não* podiam ser deduzidos racionalmente” (1982, p. 372). Isto significa que todos os casos que apresentam o sentido profético de condução redentora viveram em estado de sofrimento, discutido acima, pela busca da salvação e, por isso, trouxeram um estado de exasperação que estava intimamente presente em sua prática cotidiana, gerando uma enorme tensão entre as ordens religiosas e o mundo.

Novamente, Weber cita as religiões ascéticas como principal motor dessa tensão, porque se baseavam na ética racional, orientada para valores interiores, como função da salvação: “[...] o protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa um grau extremo. As suas manifestações mais características eliminaram a magia de modo mais completo. [...] O pleno *desencantamento do mundo* foi levado apenas nelas às suas últimas conseqüências” (2008, p. 151-152).

É interessante notar que essa tensão *interior*, produzida pela religião ascética salvífica, foi uma das conseqüências não previstas por seus reguladores porque a tensão, proporcionada pela reforma ética, não foi a questão central dentro de suas preocupações. Foi essa mesma não previsão que “pressionaram no sentido de tornar consciente a *autonomia interior e lícita* das esferas individuais, permitindo,

com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior” (1982, p. 377).

As esferas de valor individuais – comportamentos que dão sentido à vida – separam-se da ligação imanente das religiões e tomam uma lógica própria, indiferente à sua conexão anterior. Existe agora uma apropriação autêntica e subjetiva de significado individual criado nas esferas da vida. De acordo com Nobre (2003, p. 60):

Por um lado, ela [a perda de sentido do mundo] designava a fragmentação das “esferas culturais” devido aos processos históricos de racionalização; por outro, designava a expulsão dos valores superiores para o âmbito do misticismo ou das vivências mais íntimas devido à disseminação de procedimentos formais nas esferas mais cotidianas. Ou seja, uma faceta cultural (politeísmo de valores) e uma faceta societária (formalismo ou racionalismo de domínio do mundo), fenômenos que profanavam definitivamente a ingenuidade do homem quanto à unidade e à essencialidade dos valores.

Nasce, então, o *especificismo* no mundo moderno. Existe agora a *possibilidade* de criação de esferas de valor nas diferentes áreas da ação humana, onde a imanência anterior a proibia de se libertar dessa “conexão ingênua”. Esta mesma possibilidade se constitui “no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento” (1982, p. 377) da coisa, tendo o seu valor altamente abstrato e ligado intimamente àquela esfera.

O homem é o “ponto nodal” que consegue dar uma interpretação e valoração ao mundo nas esferas mais variadas de atuação humana, porque “Cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua *lógica imanente particular*, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, *através dos sujeitos individuais*” (COHN, 1979, p. 141, grifos no original). Ou seja, o sujeito é “a única entidade em que os sentidos específicos dessas diferentes esferas da ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato” (COHN, 2008, p. 29).

A vida tem agora seu significado numa interpretação *lícita* do mundo, sendo possível ao homem criar seu significado individual de vida, num subjetivismo moral, com seus próprios processos de aprendizado, tendo seus próprios segredos, nos quais ele se assemelha àqueles contextos e o toma como significado de sua vida.

Dentro das diferentes esferas de valor, Weber mostra como a tensão criada entre fraternidade, impessoalidade e racionalidade econômica (e essas duas últimas

características são as que se transformam no capitalismo) faz com que uma se separe da outra e a economia siga agora suas próprias leis imanentes, pois “[...] em última análise nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional” (1982, p. 380). De forma semelhante acontece com a política, mas seu caso se torna mais agudo a partir do momento que ocorre uma concorrência entre os pressupostos éticos religiosos, em pontos decisivos, pois a violência cria uma compaixão de massa ativa, gerando enormes barreiras à associação fraterna da religião.

A economia se liberta de seu arrimo religioso e o cálculo racional-instrumental, que rege esta esfera, limita ou até mesmo exclui por completo qualquer sentimento de irmandade com seus semelhantes. Os dois únicos caminhos que a religião teve que trilhar para tentar refrear este desenvolvimento próprio foi ou pelo misticismo das religiões orientais, ou pelo princípio da vocação, trabalhada anteriormente. A benevolência exigida pelos místicos exclui de modo claro o questionamento dos motivos e a quem ele está se sacrificando ao realizar tal ato. Isso para a esfera econômica indica que o sentimento da reciprocidade das ações buscasse não o lucro monetário, mas sim a ajuda aos seus semelhantes.

Quando se trata da política, vimos que anteriormente ela possuía uma composição de mediação entre as ordens políticas mundanas e as religiões mágicas ao criar funções específicas à divindade dentro de seu ordenamento sistematizado. Quando as religiões se tornavam universalistas, sua relação com o Estado foi tensionada pela racionalidade aplicada à política. Quando elas assumiram as funções de julgamentos e punições, elas tiveram que erigir pressupostos que se aplicavam a todos os seus pertencentes.

A despersonalização necessária foi conseguida através de construções teóricas do direito e sua utilidade para o Estado. Ela absorve a função distributiva do poder, para controle coercitivo tanto interno como externo, pois o direito deve superar-se através da força para o controle social e proteção de seus indivíduos, algo totalmente inverso à ética religiosa, pois não é pela fraternidade que se acolhem os semelhantes, mas sim pela violência que cria um caminho e um sentimento de pertença à sua comunidade, considerado pela religião como uma bestialidade dedicada ao fratricídio.

A solução dada para esta incongruência pelos místicos é a absoluta apolitização das causas mundanas. Já os protestantes utilizam o conceito da

incompreensibilidade de Deus para justificar atos bárbaros em tempos de guerra, pois como eles mesmos defendem são as causas inescrutáveis de Deus que se devem obedecer. Como o mundo é imperfeito, as guerras acontecem e, como um dos desígnios de Deus, devemos lutar por um mundo melhor, o que pode interromper o sentimento de fraternidade durante estes tempos.

O caso da esfera intelectual mostra como a própria predileção do protestantismo ascético pelas chamadas Ciências Naturais se deu de forma consciente, porque elas conseguem dar às conexões causais a forma de uma ordenação mundana construída por Deus. Nos casos em que as Ciências Humanas, como a Filosofia, começam a questionar e demandar um significado interior, os postulados do protestantismo não podem conceber como válidos.

É por isso que o interesse inicial de Weber em **A Ética Protestante...** (2004) é tentar descobrir os fatos que levam os católicos buscarem as Ciências Humanas, ao contrário dos protestantes. Se hoje isso pode soar estranho, é o que Weber mesmo explica, pois com o desenvolvimento das relações causais e compreensões das leis da natureza “Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional; mas somente hoje a religião se torna o poder supra-humano irracional ou anti-racional” (1982, p. 401).

Existe, neste mesmo texto, outro tipo possível de leitura do diagnóstico apologético de Weber. Nas esferas estéticas e eróticas, a racionalidade não consegue tomar as rédeas de orientação valorativa, pois a prisão de ferro (2004) não chega a dominá-las. Isso acontece com as pessoas cultas, que dão uma nova significação ao tipo de criação subjetiva inerente àquele tipo de relação estética. A esfera erótica é aquela, na qual as leis de atração não conseguem seguir uma lógica racional.

No caso da esfera erótica, a religião a compreende como um ato indigno, uma perda do autocontrole impingido pelas suas dogmáticas e uma fuga da sabedoria de Deus. O contrário é a perspectiva baseada no erotismo, onde “a ‘paixão’ autêntica, *per se*, constitui o tipo de *beleza*, e sua rejeição é blasfêmia” (1982, p. 399, *grifos no original*).

A tensão com a esfera estética se dá por um motivo mais problemático. A sua relação muito próxima com a religião, expressa muitas vezes em obras artísticas dedicadas ao religioso, sejam elas compostas por danças, construções e pinturas, remetem tanto a riqueza de certa doutrina como também é conectada com a

importância própria da dedicação ao religioso. Quando isto acontece, a força criativa daquela expressão estética é remetida à habilidade puramente conectada com o aspecto mágico da religião, de comunhão com o sobrenatural.

O problema efetivo desta esfera é que a sua racionalização proporcionou aos homens a compreensão de que ela possa ser compreendida como uma esfera própria e destrona a função de salvação da religião para a arte, em suas variadas formas: “Com essa pretensão a uma função redentora, a arte começa a *competir diretamente* com a religião salvadora. Toda ética religiosa racional deve voltar-se contra essa salvação interior-mundana, irracional” (1982, p. 391). Isso surge em forma de esquiva de julgamentos morais para julgamentos de preferências e gostos, de forma a atenuar as interpretações de julgamento de mentalidades limitadas, uma das consequências das épocas intelectualistas.

Este seria um dos traços aporéticos ou problemáticos da modernidade, no qual a consciência moderna não consegue manter uma fruição em toda riqueza e especificidade possíveis, nas áreas estético-expressivas da atuação humana, devido ao embotamento das emoções causado pela extrema racionalidade nas interações humanas.

Contudo, se realmente damos valor a estas duas esferas de atuação humana, o diagnóstico weberiano não é realmente apologético como alguns autores defendem. Na verdade, “Weber deu pouca importância aos líderes da cultura artística e literária, os quais devem pertencer ou dependem de um círculo de patrocinadores, ou então servir a modas literárias promovidas por editores inteligentes²” (GERTH; MILLS, 1959, tradução nossa). Se isso se mostra verdadeiro, é que para Weber, a condição da liberdade não possui igualdade, pois somente os educados conseguem compreender as significações humanas nestas esferas de atuação.

Este é um dos motivos de sua ambivalência em relação ao capitalismo e a burocracia, mas que em seu contexto mais amplo, apresenta sempre uma atitude defensiva quanto a estes aspectos modernos da vida. Nada mais presente no que o que está escrito em **Economia e sociedade (vol. 2)** e a sua resposta de controle da burocracia por meios políticos em “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída” (1980).

² Weber gave little weight to followers of artistic and literary cult leaders, who must belong to or depend upon circles of rentiers, or else serve the literary fashions promoted by shrewd publishers.

A defesa deste traço classificatório parte principalmente de alguns pontos que se consideram obscuros na interpretação local de algumas de suas obras, mas que não compartilhamos especificamente. Weber diz claramente que busca a significação cultural do capitalismo e da orientação racional ao lucro e, considerar que ele poderia hierarquizar qualquer tipo de racionalidade é ir contra os princípios enormemente elaborados em sua metodologia. Se a racionalidade em relação a fins pode ser considerada como “superior”, ela o é como método de comparação unívoco, como esclareceremos mais adiante.

Crer que ele possa tentar classificar algo hierarquicamente contradiz toda a sua palestra em **A ciência como vocação** (1972). Se seguirmos suas palavras, perceberemos que se “a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a ‘progressividade’ despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação” (p. 31). Ou seja, a significação da vida no caso da ciência deve ser com um interesse pelo progresso pessoal e pela própria ciência. Isso significa que o cientista como tal não pode ter a intenção de dirigir as “rédeas da civilização”. Se a ciência é tomada como uma esfera de atuação como as outras, ela deve ater-se aos seus significados e buscar a ciência pela ciência, pois:

Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destituídas tôdas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstói nos dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – “Que devemos fazer? Como devemos viver?” (1972, p. 35-36)

O capitalismo é para Weber uma personificação do individualismo racionalizado. Ao invés da busca pela liberdade ser guiada através do sentimento do amor, da realização na arte, percebemos que o autor considera que essa liberdade está representada não mais nestes aspectos, mas sim pela orientação individualista do sentimento e da defesa de sua privacidade.

A libertação da jaula de ferro não segue o caminho que Weber apresentou como *possibilidade* e que, na verdade, não acontece efetivamente. Portanto, nos parece completamente contraditório fazer uma leitura apologética da racionalidade instrumental, hierarquizando-a intencionalmente e considerar que escassas referências a esta possibilidade, que aparecem em “Rejeições religiosas...” (1982),

possam realmente dar a Weber uma interpretação que vai ao contrário de seu espectro mais amplo de significação.

Se seguirmos nesta linha, ainda achamos em Illouz (1997) que parte, ou grande parte, das contradições encontradas no amor (que para Weber seria inerente, por seu caráter irracional) é condicionada e moldada pelo capitalismo. Agora, ao menos a sociedade americana já não mais vê o amor como uma realização total do homem, mas passa também a ser uma relação *trabalhada*, onde as divisões de classe dirigem a escolha dos parceiros, limitando a busca pela sublimação através da relação amorosa. E a isso ela diz que: “[...] ‘o mundo da vida’ dos romances são construídos por dentro, e não por fora, do sistema capitalista³” (ILLOUZ, 1997, p. 151, tradução nossa).

Deste ponto em diante, veremos que as patologias da modernidade tomam um caminho ainda mais crítico em relação ao previsto por Weber. As noções de racionalidade, já na modernidade clássica, tomam um caminho não previsto, atingindo exatamente as esferas da vida que não podem ser postuladas racionalmente (1982).

Esse caminho único que o Ocidente percorreu criou o racionalismo de ação no mundo, o qual adquiriu um estilo instrumental ante as três dimensões kantianas da ação humana: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo (SOUZA, 2006b). Deste modo, o homem ocidental toma para si uma perspectiva “coisificada”, onde a significação ou importância valorativa não pode mais ser intrínseca à natureza ou ao objeto, mas apenas na sua utilidade para o alcance do poder.

Neste caso, o homem é clamado a dar, ele mesmo, a significação própria de sua vida. O homem deve procurar em si sua vocação para agir no mundo, através da ação guiada na busca pelo amor compartilhado e pela experiência catártica que as artes proporcionam. A partir destas últimas considerações que abordaremos Simmel, no qual se dá maior ênfase a essa perspectiva e cria uma visão dupla face das consequências da modernidade ocidental.

³ [...] the “life-world” of romance are constructed within, rather than outside, the capitalist system.

1.3 A visão dupla face da modernidade segundo Georg Simmel

Como vimos, nossa análise weberiana termina enquanto se abrem as especificidades do mundo moderno. Dentro destas perceberemos, no próximo autor, como ocorreu a objetivação da cultura subjetiva dentro das esferas da vida já em sua especialização. Ele é importante porque enfatiza, na sua análise das consequências da economia monetária na consciência individual, o nível de consumo e da circulação de mercadorias (SOUZA, 2005) e a sua lógica brilhante quanto a outros fatos cotidianos da vida que se transformam dentro desta nova composição da economia monetária.

Quando discutimos especificamente a sociologia de Simmel em **The Sociology of Georg Simmel** (1964), vemos que, o autor é um dos representantes clássicos que tentou firmar a sociologia como uma ciência. Podemos perceber que, para ele, há a necessidade de divisão classificatória nos campos de atuação dentro desta ciência. Sua conclamação baseia-se na busca do conceito de sociedade que consiga unir problemas tão heterogêneos, como os apresentados na realidade. Esta nova área de pesquisa tem a função de unir a departamentalização advinda das outras ciências como a psicologia e a história, pois se tornou evidente, para ele, que é o caráter da sociação e da sociedade que consegue sintetizar os interesses humanos em sua completude e uni-los em um único sistema.

É neste livro que o autor se posicionou contra os críticos da sociologia em sua época. Ao não acompanhar a crença de que apenas os indivíduos são reais, ele quer dizer que os indivíduos são formados e formam seu meio, e então a realidade não se constitui apenas propriamente pelas suas unidades últimas. Isto porque “o indivíduo aparece como uma composição de qualidades singulares, e destinos, forças derivações históricas, os quais em comparação com o próprio indivíduo têm o mesmo caráter de realidades elementares⁴ [...]” (SIMMEL, 1964, p. 07, tradução nossa).

Simmel defende o campo de estudo da sociologia em três tipos distintos, que possuem problemáticas próprias. Ele defende esta divisão porque ainda que esta ciência possa cobrir quase todos os aspectos da vida humana, ela tem a capacidade

⁴ The individual appears as a composite of single qualities, and destinies, forces and historical derivations, which in comparison to the individual himself have the same character of elementary realities.

de clarificar de modo mais concreto as diferenças entre as esferas de ação da vida, que estão intimamente entrelaçadas na realidade. Isso irá nos mostrar como Simmel não foi adepto do individualismo metodológico proposto por Weber.

A sociologia geral, a primeira de sua divisão, tem sua relação com a totalidade da vida representada na história. Isso porque ela constitui a maneira como a sociedade a influencia e, por sua vez, como a história influencia a sociedade. A cognição em si não consegue captar todos estes fatos imediatamente e a construção dos conceitos e categorias possibilita interpretar as condições mais gerais da vida social e suas variantes dentro da história, pois fatos com estas características podem ser entendidos não como uma realização individual, mas como produtos e desenvolvimentos da sociedade:

Se nós estudamos todos os dados da vida em termos de seus desenvolvimentos por e pelos meios dos grupos sociais, nós devemos assumir que eles têm elementos comuns em sua materialização (mesmo no entanto elementos diferentes, sob diferentes circunstâncias). Esses elementos comuns emergem se, e apenas se, a vida social em si emerge como a origem ou o motivo desses dados.⁵ (1964, p. 19, tradução nossa)

A sua segunda vertente, a da sociologia formal ou sociologia pura, se concentra no que Simmel denomina de estudos sobre as formas sociais. Isto equivale ao interesse de pesquisa no que se pode denominar uma microsociologia a-histórica (VANDERBERGHE, 2005). Ela ainda está contida nas formas sociais, mas apresenta como diferença a concentração nas formas mais diferentes de interação entre os indivíduos. Ela abstrai a heterogeneidade das formas que constituem as interações, sejam elas advindas das relações interacionistas entre pessoas ou das organizações, sendo que estas últimas significam, para ele, interações de interações. Ao invés de Weber, que propõe a compreensão das instituições e organizações como tendo um significado único, Simmel considera que a sociedade moderna se compõe na compreensão das formas de interação e não através da interpretação weberiana do individualismo metodológico. O autor busca definir como são dados os diferentes tipos de interação através do entendimento de

⁵ If we study all kinds of life data in terms of their developments within and by means of social groups, we must assume that they have common elements in their materialization (even though different elements, under different circumstances). These common elements emerges if, and only if, social life itself emerges as the origin or the subject of these data.

seus conteúdos e formas e, assim, compreender como elas variam dadas suas especificidades e similaridades.

Seu terceiro tipo de estudo sociológico é denominado como sociologia filosófica, que se constitui em questões que ultrapassam a área das ciências sociais, ao se preocupar com a epistemologia e a metafísica da sociedade. A primeira questão se preocupa com as condições, conceitos fundamentais da pesquisa da sociedade que a baseia. A segunda busca as conclusões, conexões, questões e conceitos que não têm lugar na experiência e no conhecimento objetivo imediato.

Estas duas questões filosóficas circundam as pesquisas sociológicas com o intuito de colocar a sociologia como um sistema fechado, diante das características fragmentárias dos fatos empíricos. Isso dá a quem pratica este tipo de estudo a capacidade de delinear o desenvolvimento histórico da intelectualidade e suas significâncias para a compreensão da sociedade. Questões como “a sociedade é o propósito da existência humana ou um meio para o indivíduo?” devem ser buscadas neste tipo de pesquisa específica, sendo que a busca histórica desta compreensão ajuda a descobrir os elementos problemáticos da sociedade ante uma perspectiva global.

A sua definição de sociedade é dada pela característica de interações permanentes. Conceitos como família, Estado, Igreja, classes sociais podem representar este termo por possuírem interesses em comum que orientam as relações sociais de forma constante, e por isso, é no conceito de sociação que Simmel desenvolve suas análises mais profundas dentro da sociedade, pois para o autor ela constitui as relações evanescentes tão presentes na modernidade. São estes tipos de análises que serão vistos em seus textos que discutem mais abertamente a cultura de sua época.

Passaremos então a fazer uma análise sobre **Simmel e a modernidade** (2005) para que seja possível entender como o dinheiro consegue mudar o constrangimento existente na época medieval. A monetarização da relação senhor-servo, neste contexto, implica não só a despersonalização da relação de dominação em si, mas também a possibilidade de libertação da personalidade do servo dentro desta relação de obrigação: “Nessa função, o dinheiro confere, por um lado, um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda atividade econômica, por outro lado, aumenta proporcionalmente a autonomia e a independência da pessoa” (SIMMEL, 2005, p. 24).

Mas a liberdade não pode ser pensada como algo absoluto. Não é a ausência de constrangimentos, mas sim uma permuta de contingências, porque outras obrigações assumem seu lugar (SOUZA, 2005). O dinheiro permite uma margem importante de liberdade pessoal na medida em que separa o *desempenho* da personalidade, que permanece inalienável. A divisão do trabalho deu uma maior oportunidade de autodeterminação e desenvolvimento, na medida em que tornou a teia de dependências sociais mais rarefeitas e múltiplas.

A economia monetária age como catalisadora de uma liberdade individual possível, “uma reserva maximizada, permitindo a individualização e a liberdade” (SIMMEL, 2005, p. 29). Ela desempenha um papel central tanto na constituição da liberdade quanto na tragédia moderna, ou seja, a separação entre as culturas subjetiva e objetiva.

A partir do momento em que ocorre uma “substituição do desempenho pessoal pelo pagamento em dinheiro” (SIMMEL, 2005, p. 29) na divisão do trabalho, as produções culturais, embora produzidas por seres humanos para servi-los, assumem, a partir da sua objetivação, uma lógica independente da sua intenção original. As forças produtivas não remetem mais aos seus produtores, e surge uma incomensurabilidade da realização com seu realizador. Temos um estudo da arte que mostra o seu inverso, assim como visto em “A moldura, um ensaio estético” (2005), no qual estilo da moldura de um quadro detém a descarga da personalidade numa generalidade extensa.

É como acontece, em sua parte filosófica, na sua visão que faz uma analogia com “A asa do vaso” (2005). O vaso é a essência da subjetividade (assim como o espírito do homem), e a asa do vaso é sua parte prática, que possibilita passar seu conteúdo a outros (como a mão do homem que da parte prática, passa a sua subjetividade ao objeto). Nessa divisão do trabalho, ocorre algo como um descolamento dessa asa, que não mais possibilita a transmissão de conteúdo ao objeto produzido por estas pessoas. No consumidor também desaparece a parte subjetiva, já que o objeto não foi feito especialmente para ele, sendo medido seu valor pelo seu custo monetário.

O exemplo de Rodin surge como a explicação da união entre estes dois elementos, agora destoantes entre a subjetividade e a objetividade. Como visto na transposição do significado subjetivo na criação do objeto em a “A asa do vaso” (2005), as criações de Rodin são, para Simmel, a exemplificação mais clara da

conciliação entre as duas esferas humanas. Este artista representa a capacidade totalizadora da criação artística, onde antes mesmo de querer significar algo, possui em suas obras uma força e um poder comunicativo que transcende a individualidade.

Por isso, Simmel defende que através de Rodin é possível empreender que “O fato de estas duas funções do fenômeno artístico – como imagem puramente sensitiva e símbolo e expressão da alma [...] não são tão desconexos como a vida nos quer fazer crer. (2005, p. 158). O espírito moderno é constituído de indivíduos com esferas diferentes de atuação e que, quando conscientes desta cisão, tomam um significado diferenciado próprio. Ao se unirem estes dois espectros, estas obras ganham uma significação nova e este é seu ápice e a lei que orienta esta unidade na modernidade.

Em Simmel é possível perceber que no tocante à arte e todas as outras formas de expressão simbólica, que possuem suas formas específicas, dependemos de um sentimento que dá ao seu apreciador a capacidade de unir os fragmentos superficiais de sua representação. A unidade destes elementos possui uma conexão com a completude e a profundidade da realidade, por que: “Embora geralmente não possam ser formuladas, ela, no entanto, é essa conexão que faz dos fragmentos incorporações e representações da vida imediatamente real e fundamental⁶” (1964, p. 56, tradução nossa), um jogo simbólico que seu charme estético pode corporificar as dinâmicas mais sutis da representação da existência social.

É exatamente a atitude das pessoas dentro deste movimento de apropriação da arte e das outras formas de expressão subjetivas, que mostra a íntima conexão com as necessidades cada vez mais sobrepujantes da vida em sociedade. Aos homens, que Simmel considerou como possuidores de personalidades sérias, as características da socialização e da arte agem como um catalisador das pressões do cotidiano, uma sensação de liberação e alívio do mundo concreto. Se esta busca representa, exclusivamente, uma atitude de fuga ou suspensão momentânea da realidade, é o que representa seu lado negativo desta mesma relação e não o uso destas formas subjetivas de ação como compreensão interior de sua própria realidade.

⁶ Although it can often not be formulated, it nevertheless is this connection which makes of fragments embodiments and representations of the immediately real and fundamental life.

A tragédia da cultura moderna é, para Simmel, a separação entre as esferas objetiva e subjetiva: “É essa cisão que dá conteúdo ao conceito de tragédia da cultura moderna” (SOUZA, 2005, p. 09). Como a economia monetária troca as relações pessoais por relações monetárias impessoais (objetivas) ela é, ao mesmo tempo, o fundamento da liberdade individual e a causa desta tragédia. O dinheiro separou estas duas esferas, entremeou-se entre elas, e contribuiu para a possibilidade de desenvolvimento de ambas, para onde cada qual segue uma lógica imanente.

Nisto, houve a possibilidade do desenvolvimento máximo de cada uma delas, abrindo espaço para o autodesenvolvimento pessoal, por um lado, e permitindo um aumento crescente da cultura objetiva, por outro, tanto na produção de mercadorias, quanto de novas formas de vida. Além da semelhança neste ponto com Marx, isto pode ser levado mais adiante, quando Simmel demonstrou total consciência da necessidade objetiva da apropriação humana dos objetos:

Na medida em que esta valoração do espírito subjetivo e do objetivo contrapõe um ao outro, a cultura conduz sua unidade por meio de ambos, posto que ela significa aquele modo de perfeição individual, que só se consome pela recepção ou utilização de uma formação suprapessoal exterior ao sujeito. O valor específico da cultivação é inacessível ao sujeito, se este não o alcança por meio de realidades espirituais objetivas, as quais constituem valores culturais apenas na medida em que, por seu intermédio, conduzem a alma por aquele caminho que vai de si mesma para si mesma, do que se pode chamar de sua condição natural para sua condição cultural. (SIMMEL, 2005, p. 88-89)

Como já dito, o poder libertário da economia reside no fato de uma personalidade jamais estar em jogo nas transações monetárias, o que possibilita o desenvolvimento individual. O elemento alienante do dinheiro é que, “com o afastamento e o distanciamento de tudo o que é pessoal, desaparece também a possibilidade de expressão de qualquer qualidade específica não-econômica” (SOUZA, 2005, p. 12). Por isso, é o “[...] aparentemente desenvolvimento contraditório da personalidade individual acompanhado por um aumento da liberdade de movimento interno e externo e, por outro lado, a enorme expansão dos conteúdos objetivos da vida liberados de qualquer nuance individual⁷” (FRISBY, 2000, p. 18, tradução nossa) que mostram como existe a diferenciação e uma

⁷ [...] seemingly contradictory development of the individual personality accompanied by an increasing inner and external freedom of movement and, on the other hand, the enormous expansion of the objective contents of life liberated from any individual nuance.

contradição na liberação das esferas objetiva e subjetiva e seu desenvolvimento desigual.

O papel universalizador do dinheiro, como equivalente geral, é de uma uniformização unilateralmente dirigida “para baixo”, ou seja, com qualidades sendo transformadas em quantidades. O lado trágico é que, na realidade, apenas a cultura objetiva se torna crescentemente cultivada e rica, seja em relação à técnica, ciência ou arte, enquanto os indivíduos se tornam, paradoxalmente, cada vez mais pobres e pouco cultivados.

O saber objetivado transforma-se em um receptáculo fechado cujo significado não se compreende através de seus conteúdos. É por isto que:

Os problemas mais profundos da vida moderna afluem da tentativa do indivíduo em manter a independência e a individualidade de sua existência contra os poderes soberanos da sociedade, contra o peso da sua herança histórica e a cultura externa e a tecnificação da vida.⁸ (SIMMEL, 2000, p. 174-175, tradução nossa)

O desenvolvimento da cultura objetiva é proporcionado, então, pela conjunção da economia monetária e da divisão do trabalho. O desenvolvimento de qualquer um dos dois implica crescimento e mais necessidade no outro. Abre-se um espaço entre as coisas e as pessoas e, assim, a noção de instrumento ganha uma importância fundamental, ocupando todos os espaços entre os sujeitos e os objetos. O dinheiro torna-se indispensável para esta “cultura mediana” que transforma o homem, pois é seu meio de troca.

Cria-se a confusão entre meio e fim, com a função do dinheiro a substituir mais e mais coisas. Elas são cada vez mais variadas, dando uma objetividade pura às atividades da sociação através de seu caráter instrumental, e essa inversão tende, com o desenvolvimento da cultura e com a tecnificação da vida, a aumentar: “[...] o criador não pensa no valor cultural, mas apenas na significação objetiva da obra – significação objetiva que é circunscrita pela idéia da obra [...]” (SIMMEL, 2005, p. 106). O meio absoluto do dinheiro tende a tornar-se o fim absoluto, o modelo e grande regulador da vida prática que dá uma relação indireta entre os seres humanos:

⁸ The deepest problems of modern life flow from the attempt of the individual to maintain the independence and individuality of his existence against the sovereign powers of society, against the historical heritage and the external culture and technique of life.

Parece significativo o fato de que a produção de instrumentos, o estabelecimento de um intermediário entre *desejo* e *fruição*, esteja na base de uma mudança que instaura o processo de humanização do ser humano: a passagem de uma relação direta entre o “animal humano” e a natureza para uma relação indireta: ser humano-meios-fins. (FERREIRA, 2000, p. 107)

A ideia de Deus para Simmel é de que as contradições e multiplicidades do mundo ganhariam unidade por referência à divindade onipotente e absoluta: “Geld ist auf erden der irdisch got” (“O dinheiro é, aqui embaixo, o deus terrestre”). O dinheiro apresenta uma extraordinária afinidade psicológica com essa ideia, porquanto produz a expressão e a equivalência de todos os valores, unindo os contrários e estranhos: “Como Deus, o dinheiro é a ‘*coincidentia oppositorum*’, o centro onde as coisas mais opostas, mais estranhas, mais distantes encontram seu ponto em comum e entram em contato.” (VANDERBERGHE, 2005, p. 142).

É precisamente a busca por dinheiro que produz o ritmo nervoso e o estresse da vida moderna (SOUZA, 2005). Assim há a cultura do estímulo, que busca a satisfação no agora, com um estágio anterior à produção valorativa propriamente dita (SOUZA, 2005). Algo como “A aventura” (2005), que busca separar a ininterrupção da vida para dar um prazer momentâneo com um sentido próprio, “que extrapola o contexto da vida” (SIMMEL, 2005, p. 169).

Um exemplo da força do dinheiro é que ele retira a pessoalidade da relação, que consegue unir ideais contrastantes em busca do lucro ou de vantagens na sociação, ou seja, ele não perde sua especificidade quanto a uma sociação de interesses únicos. O pagamento em dinheiro promove a divisão do trabalho, pois, normalmente, só se paga em dinheiro para um desempenho especializado. Isso gera um forte individualismo porque traz uma forma específica de se relacionar com eles, de tal modo que implica *anonimidade* e *desinteresse* pela individualidade do outro.

A sociedade moderna possui como consequência duas figuras: o cínico e o *blasé*. O que une essas duas figuras é que tudo pode ser comparável ou medido segundo critérios monetários. Se para o cínico isso é motivo de prazer, para o *blasé* significa a ausência da possibilidade de conferir qualquer estímulo à vida. O dinheiro não compra a vida ou as relações elevadas, então nivela os objetos:

O terrível e trágico aspecto de tal dominação pelo superficial e pelo comum e que não apenas subjuga aqueles de uma má ou básica disposição, ao

qual o cederiam a isso em qualquer caso, mas também as melhores e mais nobres. Quanto mais profundamente as últimas são afetadas pela seriedade da realidade, mais violentamente elas são chacoalhadas pela força do dia-a-dia, mais facilmente ainda elas deslizam para as profundidades, “aonde as pessoas apenas querem se divertir” [...]9 (SIMMEL, 2000, p. 261, tradução nossa)

Ainda neste aspecto, vemos como é possível a “Berlin trade exhibition” (2000) onde os produtos industriais completamente diferentes, em suas significações e utilidades, são colocados juntos. A proximidade entre eles paralisa os sentidos, hipnotizando o espectador que tem ali o único propósito de se divertir, e qualquer sentimento sensível se vê degradado pelo efeito em massa das mercadorias oferecidas. O que acontece a quem consome é que “se vê defronte a produtos que não se adaptam mais a eles, mas sim ele aos produtos” (WAIZBORT, 2000, p. 185).

Tudo isto se coaduna com uma análise empreendida em “The Social and the individual level” (1964). Quando se dá a aproximação entre os diferentes estratos sociais, Simmel defende que ela se inicia pelos contingentes mais baixos destes estratos, pois o que pode ser comum a todos só pode se basear na propriedade de quem possui menos, seja material ou espiritualmente, “pois com o intuito de elevar igualmente a todos, ele deve nivelar a todos; e isso só pode ser alcançado pelo rebaixamento do maior para o nível do menor¹⁰” (1964, p. 37, tradução nossa).

A característica do comportamento em coletividade não é dada pelo equilíbrio entre os estratos mais altos e mais baixos. Simmel considera que ela se “equilibra” quando se aproxima dos limites mais baixos de seus participantes, pois seus comportamentos *tendem* a este movimento de nivelamento por baixo. Ela só realmente não desce completamente aos níveis realmente mais baixos porque os elementos mais altos da sociedade ainda persistem, o que causa uma resistência a esta queda. É essa a característica do comportamento das massas, visualizada pelo autor na “Berlin trade exhibition” (2000), que dá a ele a possibilidade de perceber e desenvolver as figuras como as do cínico e do blasé.

Mas ainda nessas condições, existe também a possibilidade de distinção:

⁹ The terrible and tragic aspects of such domination by the shallow and the common is that it not only takes hold of those of a bad or base disposition, who would give in to it in any case, but also the better and more noble ones. The more profoundly the latter are affected by the seriousness of reality, the more violently they are shaken by the powers of everyday life, the more easily even they slide into the lower depths, where people “just want to amuse themselves” [...]

¹⁰ For, in order equally to rise above all, he must level all; and this he can achieve, not by raising the lower strata, but only by lowering the higher to the level of the lower.

Apenas o singular e o específico podem estabelecer qualidades num mundo de quantificações. As figuras do artista e do pensador tornam-se, assim, repositários da reação contra o espírito moderno do cálculo e da redução de toda qualidade em quantidade. A personalidade “distinta”, [...] é transformada no pólo invertido da economia monetária e suas personalidades típicas. Nela o essencial é a sensibilidade ao único, ao singular e ao incomparável. (SOUZA, 2005, p. 16)

Assim, existe sempre a possibilidade de ser puxado para o mundo das quantificações, e a distinção seria uma luta sem tréguas do poder das quantificações, de algo nietzschiano: “O *embate eterno* traz a marca da ação como sendo a principal força motriz do poder, como em Nietzsche” (QUEIROZ, 2008, p. 03).

A distinção seria, assim, a única saída contra as patologias do cotidiano instauradas pelo império do dinheiro, pois “é preciso envolver-se concretamente e dar um sentido à vida. Na medida em que o homem moderno, liberado das suas relações de dependência pessoal, não é capaz de dar um sentido ou um conteúdo a essa liberdade, esta permanece puramente negativa” (VANDERBEGHE, 2005, p. 154).

Para Simmel é possível até mesmo perceber e distinguir os indivíduos nesse embate sem precedentes. Quando o homem perde a capacidade de lutar contra o movimento que rebaixa o espírito, os indivíduos, sejam eles nobres ou intelectuais, se mantêm, então, ariscos à vida pública e suas respectivas responsabilidades. Isto mostra que estas personalidades têm uma falta de confiança ou fraqueza diante dos elementos mais refinados e importantes de sua sociedade, pois elas não se sentem preparadas para lutar contra o rebaixamento do nível social (SIMMEL, 1964, p. 37-39).

É por defender esta tese da responsabilidade individual na luta contra a quantificação da vida e a sua posição a favor da liberdade as responsáveis pela sua argumentação contrária ao socialismo, pois, para Simmel, a liberdade e a igualdade são ideais antagônicos. É por isso que, para ele, o socialismo só representa *uma* das classes e a equalização partindo das classes mais pobres limitam a ação empreendedora, artística, estudantil, etc: “[...] no movimento socialista, a síntese da liberdade e da igualdade foi modificada pela ênfase sobre a igualdade. E somente porque a classe, cujos interesses são representados pelo socialismo, pode sentir a

igualdade *como* liberdade [...]”¹¹ (SIMMEL, 1964, p. 75, tradução nossa). Essa é uma discussão que existe até hoje, como pode ser verificado em Sen (2001), em que alguns autores ainda defendem que onde existe liberdade não há igualdade possível.

Se for possível realizar esse nivelamento requerido pelo socialismo, as consequências posteriores demonstram o real problema a ser enfrentado. Como os indivíduos são essencialmente diferentes em suas características pessoais derivadas de suas experiências, a ordenação requerida em qualquer tipo de ordem social mostra a necessidade da escolha das pessoas qualificadas para gerir a hierarquia que orienta a sociedade. O problema está, para Simmel, no excesso da quantidade das pessoas que tem qualificação para atuar as posições superiores dentro deste quadro. O grupo como um todo necessita de um líder e esta incomensurabilidade entre as posições superiores e inferiores causa uma impossibilidade de preenchimento justo das posições de liderança. Esta seleção então não é mais orientada pelas qualidades específicas de cada um, ao invés disso, as moldam.

Portanto, Simmel conclui que se é a liberdade que molda as orientações do socialismo, na medida em que é considerada como a possibilidade de desenvolvimento e medida da força individual na configuração da subordinação e da liderança na sociedade ou dentro de comunidades, a liberdade é excluída desde seu início.

Seguindo nossa análise, Simmel percebe que a vida nas grandes cidades reproduz a ambiguidade da vida sob o signo do dinheiro. Cria tanto a possibilidade da individualidade como os obstáculos para que ela se realize. Em sua análise da patologia do cotidiano, ele procura vincular as necessidades humanas elementares a certas formas de interação social, de modo a explicar a vida na sociedade moderna:

A cidade grande, como ponto de concentração do dinheiro, é também o ponto de maior implemento da divisão do trabalho, da especialização, da criação de novas necessidades e refinamentos, da luta dos homens entre si pela sobrevivência. A cidade, grande e moderna, é o campo de batalha, de prova e de experimentos da moderna individualidade. (WAIZBOURT, 2000, p. 326)

¹¹ [...] in the socialist movement, the synthesis of freedom and equality has been modified by the emphasis upon equality. And only because the class, whose interests are represented by socialism, would feel equality as freedom [...].

Foi deste modo que ele analisou a moda (“Fashion”, 2000). Existe a tendência ao geral e ao igual, significando dedicação ao todo social e a tendência ao específico, implicando uma tentativa de fundar uma individualidade apartada do todo social. Na imitação, o grupo carrega o indivíduo e distingue classes umas das outras, aproximando tais pessoas daquela classe definida. Assim, a economia monetária é o pano de fundo de todas as experiências da modernidade. Vemos que a vida nervosa é seguida pela moda: “As mudanças na moda refletem o embotamento dos impulsos nervosos: quanto mais a época é nervosa, mais rápidas são as mudanças de sua moda, simplesmente porque o desejo pela diferenciação é um dos mais importantes elementos de todas as modas [...]”¹² (SIMMEL, 2000, p. 547).

É por isso que, na sociedade, os indivíduos que querem ascender socialmente têm a moda como sua maior demonstração das assimilações entre as classes mais altas. A burguesia, parte mais variável dos estamentos sociais, fez com que a moda se alastrasse e, assim, a camada mais baixa procura imitá-la. Dessa forma, a moda é passageira porque, no momento em que se consegue copiá-la nas camadas mais baixas da sociedade, o estamento mais rico a reinventa para se diferenciar daqueles que o imitaram.

A necessidade de fuga da objetivação é definida pelos interesses de cada um em se diferenciar de seus semelhantes. O sentido interno de cada pessoa é orientado pela busca do acento das características que ela considera como sendo única, pois “Tão logo o eu no sentimento da igualdade e universalidade sentiu-se forte o bastante, passou a procurar a desigualdade, mas apenas aquela que surgia como uma lei interna” (2005, p. 114).

O processo de diferenciação entre os indivíduos na busca do sentido da vida, aliado à responsabilidade do crescimento subjetivo da pessoa, fazem com que estes fatos sejam dados como possibilidades efetivas do desenvolvimento interior de cada um. É por isso que o diagnóstico de Simmel continua sendo trágico, mas diferencia-se por apresentar a esperança como guiadora de seus escritos sobre a sociedade:

Talvez exista, para além da sua combinação na forma econômica – a única realizada até agora –, ainda uma forma superior que constitua o ideal

¹² Changes in fashion reflect the dulness of nervous impulses: the more nervous the age, the more rapidly its fashion change, simply because the desire for differentiation, one of the most important elements of all fashion.

velado de nossa cultura. Prefiro acreditar, no entanto, que a idéia da mera personalidade livre e da mera personalidade singular, não sejam ainda as últimas palavras do individualismo. Ao contrário, a esperança é que o imprevisível trabalho da humanidade produza sempre mais, e sempre mais variadas formas de afirmação da personalidade e do valor da existência. E quando em períodos felizes essas variedades consigam chegar a formar conjunções harmônicas, suas contradições e lutas não sejam vistas apenas como obstáculo, mas sim como potenciais para o desenvolvimento de novas forças e criações. (SIMMEL, 2005, p. 117)

É por isso que usamos Simmel para mostrar que a natureza contraditória essencial do ser humano foi *radicalizada na modernidade* (SOUZA, 2005). A continuidade e as transformações da vida social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso, entre esses mundos e códigos a eles associados. Exemplos para descobrir o eterno e o estrutural no passageiro e momentâneo, adequado à compreensão da realidade fragmentária de nossos dias, porquanto a sociedade acabou por perder o caráter de “encontrar-se a si mesma” e pareceu, na sua “objetividade racional” imutável pela ação humana (RAMMSTEDT; DAHME, 2005). Mas, como vimos, Simmel ainda possui a esperança de que o desenvolvimento subjetivo consiga inverter esta relação original. Ele não pode ser considerado como possuidor de uma análise essencialmente esperançosa, pois todos seus textos mostram a riqueza das relações que podem existir na modernidade, mas que não são efetivamente realizadas. Por isso, consideramos que o espectro geral de sua obra se assemelha em grande parte com o diagnóstico empreendido por Weber e, ao contrário de Marx, considera que a responsabilidade pela desefetivação da alienação é de responsabilidade individual, ao invés de ser social.

Daqui em diante, faremos uma análise da racionalidade instrumental proposta por Weber (1991; 2001; 2008) e utilizada em Marx e Simmel para podermos, posteriormente, fazer um novo tipo de análise, considerando agora a crítica quanto a esta mesma racionalidade nos trabalhos de Elster (1989), Magalhães (2003) e Habermas (1990), e uma nova análise da modernidade através deste segundo autor (1984).

2 RACIONALIDADE EM PRÁTICA: O PROBLEMA DA EXCLUSIVIDADE DA AÇÃO E RAZÃO INSTRUMENTAL E A PROPOSTA DO CONSENSO

Para a construção desta parte do trabalho, é de extrema importância lembrar que, para Weber, a racionalidade era concebida através da ação do homem em sociedade e a significação última deste ato. Seus postulados têm enorme importância para a análise clássica da modernidade. Analisaremos, portanto, as ideias de Weber mais profundamente quanto à sua metodologia para as ciências sociais, pois foi neste autor que o tema da ação racional tomou enorme importância em relação aos outros grandes “fundadores” das ciências sociais (MAGALHÃES, 2003). É importante aproveitarmos especificamente Max Weber neste estudo, pois esta questão não é central e nem *tão bem sistematizada* em Marx e Simmel.

Posteriormente, utilizaremos Elster (1989), Magalhães (2003) e outros autores para mostrar que existem problemas quanto ao imperativo da racionalidade instrumental na análise sociológica. Estes mesmos problemas surgiram na análise do capitalismo e sua individualização ao extremo. Depois, seguiremos com Habermas (1984; 1990) para conseguir demonstrar a importância da linguagem na análise sociológica por sua construção intersubjetiva da realidade e a necessidade de consenso. Concluiremos com uma nova construção da realidade feita também pelo discurso e pela busca de consenso, entre quem dialoga, para a construção do mundo moderno.

2.1 A Razão Instrumental de Weber

Com Weber, a sociedade se explica através de suas ações e significações últimas, ou seja, “a *meta* do conhecimento sócio-econômico [é] o conhecimento da realidade concreta segundo o seu significado cultural e as suas relações de causa [...]” (WEBER, 2008, p. 90). Se seguirmos as palavras de Magalhães (2003), poderíamos dizer que as análises da lógica racional, dominando o mundo ocidental de modo contínuo em suas instituições, da forma pela qual Weber realizou,

principalmente em **Economia e sociedade**, seria em grande parte a sua análise “macro” da racionalidade moderna.

Como dissemos acima, selecionamos este autor pela sua influência extremamente forte quanto aos elementos constitutivos de sua metodologia para o desenvolvimento da sociologia como um todo: “A contribuição de Weber à teoria da ação e da racionalidade foi decisiva. Não obstante o fato de a sua não ter sido a única teoria disponível nesse campo, o tema ficou indissolúvelmente ligado às suas formulações” (MAGALHÃES, 2003, p. 40)

O interessante é notar que não aparece, em seus trabalhos, uma preocupação com a linguagem e o contexto das discussões, mas sim a existência de relação entre indivíduos, onde o que age dá um sentido, representado a partir da ideia de que outras pessoas existem em campo e irão interpretar seus movimentos: “Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso” (1991a, p. 03). Por isso, a sociedade só existe quando os atores/agentes estão em exercício, sendo que sua significação viria da decomposição dessa sociedade até o seu átomo, representado pelo indivíduo.

Quanto ao conceito de relação social, seria ligado a um nível mais complexo, no qual a conduta de cada um é analisada em relação a múltiplos agentes envolvidos: “Por ‘relação’ social entendemos o comportamento reciprocamente *referido* quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência” (1991a, p. 16).

Este seria seu método de análise “micro”, em que as interpretações destes movimentos seriam dadas pela construção de seus tipos-ideais para a compreensão das ações sociais (MAGALHÃES, 2003). A isto, é interessante adicionar que a análise “micro” se baseia principalmente no ser humano, ou agente individual, pois “consiste em que ele *é a única entidade em que os sentidos específicos dessas diferentes esferas da ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato*” (COHN, 2008a, p. 29, grifos no original).

Seus tipos ideais foram elaborados para que, uma tal situação hipotética constituída fora da empiria, seja a ação racional ideal. Essa construção se baseia não na possibilidade da descrição do mundo na sua total riqueza e complexidade e, diante disto, conhecer a realidade como um todo, pois “este caos só pode ser ordenado pela circunstância de que, em qualquer caso, unicamente um *segmento*

da realidade individual possui interesse e *significado* para nós [...] (WEBER, 2008b, p. 94). É através de um conhecimento aproximado, retirando sua total complexidade, elegendos os aspectos mais essenciais e importantes, ou seu conceito, que o pesquisador consegue explicar o mundo de modo mais correto:

A ciência social que nós pretendemos praticar é uma *ciência da realidade*. Procuramos compreender a realidade da vida que nos rodeia e na qual nos encontramos situados naquilo que tem de específico; por um lado, as conexões e a *significação* cultural das suas diversas manifestações na sua configuração atual e, por outro, as causas pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo. (WEBER, 2008, grifos no original)

Em “Conceitos sociológicos fundamentais” (1991), Weber afirma que a Sociologia é a forma de interpretação das ações, sendo que não se pode viver o que o outro viveu, mas sim interpretar o sentido de suas ações: “[...] como é errôneo considerar como fundamento ‘último’ da Sociologia Compreensiva alguma ‘psicologia’.” (1991, p. 12). Isso porque “Os resultados de uma ciência psicológica que *unicamente* investiga o ‘psíquico’, no sentido da metodologia das ciências naturais e com os meios próprios a estas ciências, e, portanto, não se ocupa [...] da interpretação do comportamento humano quanto a seu sentido [...]” (ibidem).

Isto foi feito porque Weber percebia que a psicologia possuía um ponto de contato com o conceito de ação, mas que, em si, não significa que é o método correto de análise das relações sociais. A ação é aquela que tem um significado subjetivo, que depende da intenção do agente. O autor quer dizer que existe a possibilidade de “reviver” completamente a ação, mas que ela não é o meio exclusivo com que o pesquisador pode alcançar a compreensão.

Essa seria a base de articulação para destituir a *compreensão empática* nas análises sociológicas – advinda principalmente através do desenvolvimento das ciências sociais e a “disputa metodológica” de sua época, de onde ele retirou não apenas o substrato de suas concepções, mas as desenvolveu ao seu próprio modo (COHN, 1979) – no que ele denomina como “sociologia compreensiva”:

Mas o que é decisivo e o que realmente importa é o fato de a História não se desenvolver apenas e unicamente a partir da “parte interior e psíquica”, obrigando-nos também a apreender a totalidade da constelação histórica “exterior”, que, por um lado, deve ser compreendida como “causa” e, por outro, como resultado dos “processos interiores e psíquicos” dos agentes sociais históricos. Trata-se, portanto, de coisas que, na sua variedade concreta, não podem ser investigadas num laboratório de psicologia, nem

podem ser devidamente esclarecidas segundo os parâmetros de uma abordagem apenas psicológica, independente de como se definam os limites da psicologia. (WEBER, 2001, p. 56-57, grifos nossos)

O analista “empresta” um sentido à ação do outro de maneira que o válido não se baseia mais, como nas ciências naturais, através de uma certeza da ação/reação de um modelo sempre que se repita tal análise. O sociólogo deve trabalhar através de uma intuição interpretativa da ação, na qual ele a classifica numa relação de probabilidade de verdade, pois “também existe apenas um critério, o da eficácia, para o conhecimento de fenômenos culturais concretos [...]. Portanto, a construção de tipos ideais não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio de conhecimento” (2001, p. 139).

Esse é o método que Weber desenvolve para classificar as ações como racionais ou emocionais. As últimas têm a possibilidade da revivência empática devido ao seu caráter de experimentação do sentimento. O caso da ação racional é diferente porque ela pode ser apreendida por meio do intelecto, ou seja, o pesquisador não precisa passar pela mesma situação para conseguir entender os motivos do agente. É o caráter da evidência empírica e a quantidade de dados que o pesquisador possui que dão suficiência para as explicações causais: “Toda interpretação de uma ação desse tipo, racionalmente orientada por um fim, possui – quanto à compreensão dos *meios* empregados – um grau máximo de evidência” (1991, p. 04).

Weber elege a ação racional como a mais interessante porque, para ele, é evidente que os problemas exigidos para a compreensão empática são extremamente mais complexos, o que significa que não se pode compreender a ação, pois nela não existem movimentos regulares dados efetivamente. Isto que facilita o erro na análise, porque qualquer construção que se baseia na apropriação emotiva não possui a capacidade de construir os elementos teóricos conceituais que, em congruência com as ciências naturais, no caso da ação racional, se assemelham a leis: “[...] sem a prova de que o desenrolar idealmente construído do comportamento se realiza em alguma medida na prática, esse tipo de lei, por mais evidente que seja, seria uma construção sem valor algum para o conhecimento da ação real” (1991, p. 07). Não se consegue compreender, na maioria das vezes, os motivos e valores que estão incutidos na ação e, a interpretação intelectual da

situação, quando evidenciada pelos dados, tem maior probabilidade de alcançar o sucesso interpretativo da relação.

É através das regularidades, visualizadas pelo pesquisador, que ele pode desenvolver seus tipos ideais: “podem ser observadas, na ação social, regularidades de fato [...] com *sentido* tipicamente homogêneo” (1991, p. 17-18, grifos no original). A verdade fica, agora, atrelada à questão de uma plausível interpretação correta da ação de outros. A importância real para a pesquisa não é mais a matéria, sim o seu *significado*: “[...] algo há que é próprio somente do comportamento humano, pelo menos no seu sentido pleno: o decurso das conexões e das regularidades pode ser interpretado *pela compreensão*” (WEBER, 2001, p. 314, grifos nossos).

Essas regularidades se apresentam na forma de relações causais, que possibilitam a compreensão explicativa da ação. Quando se atribui um sentido ao motivo do agente, isso quer dizer que a ação do outro passa a ter um significado para o pesquisador.

Os casos individuais são aqueles em que a compreensão se baseia na história pelas figuras importantes na formação da sociedade como Calvino e Lutero (2004). Os protestantes, quando considerados como uma massa, são compreendidos por meios aproximativos, que visam o comportamento comum entre tantas figuras heterogêneas.

É com essa possibilidade de compreensão que a ação racional meio-fim pode servir de comparação entre a atuação real e as outras formas possíveis, dentro mesma situação:

Para a consideração científica que se ocupa com a construção de tipos, todas as conexões de sentido irracionais do comportamento afetivamente condicionadas e que influem sobre a ação são investigadas e expostas, de maneira mais clara, como “desvios” de um curso construído dessa ação, no qual ela é orientada de maneira puramente racional pelo seu fim. (WEBER, 1991, p. 05)

O pesquisador, com a atitude tipo-ideal previamente elaborada, deve utilizar este conceito para conseguir *classificar* tal ação como sendo, ou não, racional com meio-fim, como a construção weberiana propôs. Ele compreende a ação racional-ideal como um método de pesquisa, entre outros, para análise das ações porque investe no conceito de racionalidade a “atitude ideal”, mas que, pela característica

complexa da realidade, os tipos-ideais podem ser desenvolvidos de outras maneiras, com outros tipos de objetivos.

Para o autor, a sociologia compreensiva “estabelece diferenças da ação conforme referências típicas, providas de sentido, [...], pelo qual, como vemos, o racional, com relação a fins, lhe serve como tipo ideal, precisamente para podermos avaliar o alcance do irracional com relação a fins” (2001, p. 315). A racionalidade instrumental se torna um padrão passível de comparação, pois “embora *não constitua* uma *exposição* da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos unívocos” (WEBER, 2008, p. 106). Isso quer dizer que a complexidade do mundo não dá muita margem para interpretações baseadas em atos qualitativamente iguais. A heterogeneidade do real demonstra que o pesquisador não pode orientar sua busca pela compreensão da ação por “médias” entre os atores individuais, mas através do método comparativo dos tipos-ideais.

Para Weber, a construção destes tipos-ideais é necessária porque todas as considerações sobre os motivos que regem o agente a escolher, dentre os possíveis decursos de sua ação, também servem como meio de interpretação causal correta. Ao mesmo tempo, elas fornecem tanto a medida exata das causas externas e os motivos da ação, dando a compreensão do sentido da ação em seus elos causais.

Em conjunto, poderíamos resumir que o estabelecimento de sua metodologia se inicia com a definição dos tipos-ideais com que o autor trabalha. Isso significa que as interferências externas devem ser suspensas neste momento. Em seguida, como ele realiza em **A ética protestante...** (2004), por exemplo, o pesquisador deve ordenar e agrupar os fatores historicamente condicionados e o resultado efetivo de sua junção, de modo compreensível, entre a relação causal e seus efeitos advindos naquele caso. Posteriormente, ele deve mostrar, através da história, o desenvolvimento heterogêneo entre os grupos individuais e a alteração advinda neste processo e, “Por fim, uma quarta operação possível consistiria na avaliação das constelações possíveis no futuro” (2001, p. 127).

Weber também fala da relação com o individualismo metodológico. Toda a relação de massas pode ser interpretada através de seu agente máximo, um líder que transforma as ações dos outros pelo seu poder de dominação:

A opção pelo indivíduo tornou a teoria social weberiana problemática para a explicação de certos fenômenos bastante evidentes em sua época, notadamente os movimentos de massa que, não obstante sua relevância

para alguns autores lidos pelo próprio Weber, não foi motivo de qualquer atenção específica em sua teoria da ação. (MAGALHÃES, 2003, p. 39)

Assim também são as construções teóricas do pesquisador como Estado, Igreja e outros tipos de organizações, onde são consideradas como uma única instância de ação sobre os homens, com uma singularidade específica que deve ser interpretada de maneira individual, orientando a ação de outros que se sintam pertencentes àquela associação, seja ela orientada pela violência, tradição, ou na crença naquela autoridade (1991). Nesses casos, existe o que Weber considera como uma ação regida pelo costume e pelo respeito àquela instância ou, em seu contrário, pela violação destas regras.

É interessante notar que, a partir deste ponto, Weber começa a se preocupar com a relação social e o consenso exigido para que estas mesmas relações tomem suas formas institucionais: “A teoria de Weber, nesse estágio, tipifica uma ação orientada por regulamentos, e considera que regras sociais, explícitas ou não, demandam a suposição de que elas são consensualmente compartilhadas” (MAGALHÃES, 2003, p. 37).

A compreensão do autor sobre a atuação das instituições é dada pelo âmbito de vigência de suas imposições, que podem possuir maior ou menor eficácia sobre todas as ações específicas que acontecem sob seu controle. Isto significa que elas têm o poder de funcionar como reguladoras do comportamento dos que vivem sob sua égide: “Denominamos *instituição* uma associação cuja ordem estatuída se impõe, com (relativa) eficácia, toda a ação com determinadas características que tenha lugar dentro de determinado âmbito de vigência” (1991, p. 32).

Na sociedade moderna, a quantidade de atores envolvidos transforma-se numa massa *reativa* a este controle, o qual não tem nenhuma consideração significativa pelo autor: “É sabido que a ação do indivíduo é fortemente influenciada pela simples circunstância de estar no meio de uma ‘massa’ especialmente concentrada [...]” (2001, p. 416), problema este já apresentado por Magalhães (2003), porque Weber literalmente não considera o comportamento de massas como uma possível ação social: “O simples fato, porém, de que alguém aceite para si uma determinada atividade, apreendida em outros e que parece conveniente para seus fins, não é uma ação social na *nossa aceção*” (2001, p. 416, grifos nossos).

A teoria da ação weberiana não é formada e estipulada por mera ação estratégica apenas “entre” atores. O consenso é exigido porque a vida em

comunidade o faz: “Toda ação, especialmente a ação social e, por sua vez, *particularmente* a relação social podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela representação da existência de uma ordem legítima” (WEBER, 1991, p. 19).

É por isso que o conteúdo da legitimação é desenvolvido, por Weber, de maneira muito enfática porque é este conteúdo que dá a possibilidade de trabalhar com conceitos coletivos sem correr o risco de trabalhar com uma realidade substantiva (fora das ações efetivas). Assim, o conceito de dominação se torna um elemento de tanta força explicativa, na análise weberiana, a ponto de diferenciá-las tipologicamente (2001, p. 349-359) segundo o meio em que se insere e nos motivos que lhe dão legitimidade: “Mais especificamente, a dominação que envolve a possibilidade de obter-se obediência, repousa na legitimação pelos dominados dos valores que fundamentam a capacidade de mando dos dominantes” (COHN, 1979, p. 121).

Vimos que a análise da alienação moderna em Marx, a secularização do ocidente feita por Weber com relação à dominação e por Simmel com relação à competição, foi produzida através de um individualismo metodológico em Weber e pela ação estratégica nos três casos.

Isso serviu como base para a análise da relação de massas, drasticamente aumentadas com o desenvolvimento das cidades, do Mercado, do Estado. Todas as consequências decorrentes dessa mudança mostraram-se efetivas nas relações práticas dos homens, desde a alienação do homem ocidental, da disputa entre as esferas objetivas e subjetivas do homem, até o sistema racional instrumental dominando quase todas as esferas da vida e das relações entre os homens. As mudanças da modernidade ocorreram por variados fatores, que começaram através da revolução protestante – não sendo esta sua causa exclusiva, como se pode ver pelas próprias interpretações de Marx sobre o mesmo assunto, abordado pela lógica judia, em **A questão judaica** (2005) – e culminaram numa vida moderna frenética, onde surgem os cínicos e blasé e o sujeito alienado de sua condição humana.

2.2 A Discussão da Racionalidade Weberiana e a Possibilidade do Consenso

Deste ponto em diante, discutiremos a racionalidade instrumental no intuito de demonstrar alguns problemas inerentes ao processo de escolha racional, proposto por Weber. Como o preceito da racionalidade se embasou sobre o capitalismo, as considerações quanto aos processos de escolha se baseiam sempre em relação ao cálculo entre as melhores e piores possibilidades de ação, o que Elster (1989) chama de máquina “maximizadora global”. O ser humano tem a capacidade de escolher e selecionar estratégias indiretas para chegar a um fim proposto ou, como o próprio autor diz, o homem “Pode escolher a alternativa globalmente melhor porque é capaz de analisar *todas* as alternativas, todos os futuros possíveis¹³” (1989, p. 35, grifos no original). É a qualidade humana de pensar no futuro, para escolher a melhor opção, que une estes dois autores:

Um momento de identidade entre Elster, Weber e mesmo de Schutz, liga-se à proposição de que a ação racional é orientada para o futuro, porém, no seu caso, mais fundamental que o projeto que dá sentido ao movimento do agente, interessam as avaliações sobre as consequências de cada ação, ou seja, sobre seus componentes estratégicos. Seu modelo de ação, centrado no indivíduo, conjuga discussões sobre interesses e desejos e sua relação com crenças sobre os cursos de ação. (MAGALHÃES, 2003, p. 48)

Mas este tipo de cálculo nem sempre envolve apenas a racionalidade instrumental de maiores ganhos. Isso acontece por que: “racionalidade perfeita se pretende um tipo ideal de comportamento, que só se manifesta num agente com absoluto controle da sua vontade além de absoluto conhecimento de suas possibilidades e limites para alcançar uma meta posta” (MAGALHÃES, 2003, p. 49).

É por isso que a análise de Elster aponta para a racionalidade imperfeita. Quando alguém não possui todas as informações disponíveis ou saiba da possibilidade de enfraquecer diante de alguma escolha acaba “atando-se”, para evitar que caia na ação que exatamente não quer realizar.

Esta racionalidade acabou sendo negligenciada por seguir uma lógica não apenas capitalista, mas também pela simplicidade reducionista adquirida através dos analíticos matemáticos. Isto foi muito bem exposto por Toulmin (2001) ao

¹³ Puede elegir *la* alternativa globalmente mejor porque es capaz de analizar *todas* las alternativas, todos los futuros posibles.

visualizar, a partir da constituição de seu modelo, os esquemas dos argumentos, revelando sua complexidade e todas as funções implícitas e errôneas do esquema analítico matemático para a composição de um argumento. Seu modelo foi aplicado por Magalhães (2003) principalmente para demonstrar que “as duas colunas nas quais a teoria da ação de Habermas se alicerça, a ação comunicativa e o sistema normativo, *têm de considerar a ideia de uso persuasivo da linguagem como elemento primitivo dos contextos de ação*” (2003, p. 121, grifos nossos). Ou seja, o elemento do consenso está presente, assim como Weber também o viu, mas a necessidade de influência estratégica para o alcance de seus objetivos deve ser levada em conta, à medida que ela se faz presente nos contextos normativos da ação comunicativa.

Para Elster (1989), nessa racionalidade imperfeita, o homem possui falta de informações e tem fraquezas de vontade que o impede de agir da maneira weberiana. O segundo caso mostra, mais especificamente, que este tipo de ação não possui causalidade direta com o mundo exterior.

O caso da falta de informações trata do “problema da indeterminação”, ou seja, o indivíduo não possui o que Elster denomina de quantidade ótima de informações, orientadoras do processo de escolha racional. Se o caso for o inverso, pelo excesso de dados, ela estaria limitada pelo simples fato do excesso de cálculo para a escolha da opção maximizadora: “A eficácia da ação pode ser destruída, ambas pelo recolhimento de poucas evidências e pelo recolhimento de muitas¹⁴” (ELSTER, *apud* MAGALHÃES, 2003, p. 51).

As crenças e os vícios podem ser evitados de forma racional, mas que se torna imperfeita, se tomarmos como tipo-ideal a racionalidade meio-fim. O processo de atar-se é realizado quando o ator tem plena consciência de seu problema e sabe da grande possibilidade de insucesso. Por isso, o ator deve tomar uma decisão em um tempo anterior, aumentando a probabilidade de realizar a intenção original em um tempo posterior, que não mude o conjunto de possibilidades futuras. É uma característica da ação humana ao saber de suas limitações:

A tese geral que estamos defendendo é que atar-se a si mesmo é um modo privilegiado de resolver o problema da fraqueza de vontade; a principal técnica para lograr a racionalidade por meios indiretos. Sem embargo, há

¹⁴ The efficacy of action may be destroyed both by the gathering of too little evidence and by gathering too much

outro caminho que se pode tomar. Este outro enfoque consiste, aproximadamente, em uma redistribuição do espaço interno da pessoa, sem nenhum mecanismo causal estabelecido no mundo exterior¹⁵ (1989, p. 67).

Os recursos de filtro para eleger a escolha mais racional possível surgem porque, se não utilizados, o sucesso não se realiza, pois existem limitações dadas que estão fora de controle dos agentes (ELSTER, 1989). Na verdade, parece interessante notar que o seu intuito é demonstrar que, a todo o momento, fora da tipologia ideal weberiana, o homem possui enormes perturbações empíricas que dificultam a realização da ação racional perfeita. Às vezes essas perturbações podem ser mesmo internas, como em seu exemplo do caso de vício em nicotina, em que a solução para evitar o fumo é isolar-se das cidades, para não ter acesso ao cigarro.

Selecionamos Elster, como um rápido gancho, para demonstrar que estes tipos de teorias centradas na teoria do jogo não possuem competição à altura, por resolver problemas de maneira geral e abstrata. As categorias usadas por Elster se assemelham, ou talvez se *prendam*, muito pelos elementos da “máquina de calcular” para a análise dos julgamentos racionais. Como nossa intenção não é discutir diretamente os autores que subscrevem a teoria do jogo como a única solução de coordenação entre os atores, deste ponto em diante, utilizaremos a linguagem como uma nova possibilidade de construção da racionalidade através do trabalho de Habermas.

Em seu livro **Pensamento pós-metafísico** (1990), Habermas anuncia a ruptura com a tradição filosófica, que se deu de quatro formas: *O pensamento pós-metafísico*, que destituiu o poder da teoria puramente racional; *a guinada linguística*, que substituiu as operações de sujeito-objeto, retirou a subjetividade transcendental e trabalhou com estruturas gramaticais que se libertam das teorias da consciência; *o modo de situar a razão*, fora de uma lógica própria, com seus próprios contextos, e situou-a em seu campo de operação próprio; e *a inversão do primado da teoria frente à prática*, ou seja, que as nossas realizações cognitivas estão enraizadas na prática por relações pré-científicas, existente entre pessoas e coisas.

¹⁵ La tesis general que estamos defendiendo es que atarse a si mismo es un modo privilegiado de resolver el problema de la flaqueza de voluntad; la principal técnica de lograr la racionalidade por medios indirectos. Sin embargo, hay otro camino que se puede tomar. Este otro enfoque consiste, aproximadamente, em una redistribución del espacio interno de la persona, sin ningún mecanismo causal establecido en el mundo exterior.

Segundo o autor, quem se utiliza da pragmática da linguagem pode chegar a conceitos de mundo mais complexos, deixando de lado a problemática corpo-espírito. Por sermos sujeitos capazes de linguagem e ação, temos um acesso interno ao mundo simbolicamente estruturado que nos fornece a possibilidade de conhecer o homem enquanto linguagem: “A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber” (1990, p. 69).

O conceito da ordem social não pode ser alcançado pelo egocentrismo do agir estratégico. É o que acontece em Hobbes e o conceito clássico da ordem instrumental, renovado na teoria do jogo. A solução para a ordem social é o abandono da teoria do jogo, passando para as interações através da linguagem e sua participação na prática comunicativa cotidiana. Não se pode reduzir tudo ao estratégico nem às perspectivas de aprendizagem de suas normas:

O agente racional habermasiano opera a partir de processamentos intersubjetivos dos fatos inseridos em contextos normativos. As normas em Habermas têm um sentido totalmente diverso do daquele vigente na tradição utilitarista, que vê os ordenamentos como barreiras disciplinadoras do possível caos gerado pela liberdade dos indivíduos. (MAGALHÃES, 2003, p. 121)

Portanto, Habermas aborda as relações por meio do mundo-sistema e o mundo da vida. Assim, ele põe para escanteio as premissas ontológicas comuns entre um mundo racionalmente ordenado, para analisá-lo como constituído de objetos representáveis pela linguagem, numa dupla-relação entre o homem e seu ambiente, de forma não objetivista: “não contamos mais com seres inteligíveis, oniscientes, sem corpo e que agem fora de um contexto; porém com atores ligados a um corpo, socializados em formas de vida concretas, localizados no seu tempo histórico e no espaço social, envolvidos nas redes do agir comunicativo” (1997, p. 51).

Isto se mostra extremamente interessante porque é com ele que a máquina de cálculo perde a força explicativa das ações de escolha. Sua teoria vale-se não do que é compreendido numa asserção, mas sim como se compreendem “mutuamente”. O falante toma a perspectiva do ouvinte e vice-versa:

Uma teoria da linguagem pode levar em conta a auto-referência e a forma da proposição e considerá-las equivalentes, a partir do momento em que ela

não se orientar mais semanticamente pela compreensão de proposições, mas pragmaticamente, pelos proferimentos através dos quais os falantes se entendem mutuamente sobre algo. (1990, p. 33)

No plano da teoria da ação, o ator domina a ação e interpreta seu mundo. Suas escolhas de possibilidades guiam-se através da relevância para seu sucesso. Para o autor, a compreensão dos atos linguísticos é mais rica que os da perspectiva da teoria da ação, pois preenchem condições que não são possíveis quando observamos alguma ação externa. Quando estamos alheios à intenção do ator, podemos “inferir” os motivos que ele possui, mas não temos como certificarmos com segurança sua intenção, pois não temos acesso à mente que comanda aquele ato. A atividade não-linguística não consegue oferecer sozinha quais são os planos que regem a ação.

O inverso acontece quando utilizamos da linguagem para orientar nossos atos. O próprio ato da fala já dá aos atores envolvidos qual é a intenção daquele movimento. As estruturas linguísticas possuem uma qualidade auto-referencial, que dá a ação seu próprio significado e inclui em si mesma a dedução do conteúdo da intenção do agir.

Por isso, para Habermas, quando se trata da ação linguística, existe a necessidade de coordenação quanto ao seu plano de ação. Ela pode ser utilizada para transmissão de informações (racionalidade teleológica, agir estratégico), onde existe a “influência” e, na teoria de Habermas, a integração social (agir comunicativo) que pressupõe uma necessidade de “entendimento”, sem imposição por intervenção e sim pela cooperação.

O processo de sucesso próprio do ator deve ser alterado pelo entendimento sem estar sob condições de sanção, pois ela retira a formação de consenso e se transforma no agir instrumental weberiano: “Na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem ser forçado por uma das partes [...]” (1990, p. 71). O próprio entendimento tem, em si mesmo, o conceito de verdade que se realiza pelos modos escolhidos ou utilizados com o respectivo reconhecimento dos lados envolvidos. Então podemos subtrair o problema da unilateralidade da abordagem estratégica dentro da sociologia, que é intencionalista e formal. Portanto, Habermas considera que a fala pode ser tomada como um ponto de solução para a coordenação da interação, integrando as diferentes propostas vigentes no processo de decisão.

Isso se tornará possível, porque o autor sugere que através da fala, utilizada como meio de coordenação, poderemos mostrar quais são as ações dentro do amplo espectro possível que poderão ter relevância na busca do sucesso. A coordenação entra em jogo porque, na verdade, a ação não é mais dominada pela busca unilateral de ganho, mas sim pelo auxílio de outro ator, que busca o sucesso através da interação e não da competição. A validade deste processo não é apenas dada como uma forma de transmitir um conteúdo, mas também é uma fonte legítima de integração “social”.

Todas as funções da linguagem têm a sua pretensão de validade, levando a um ponto de reconhecimento intersubjetivo entre todos os participantes. Para Habermas, o conceito de entendimento deve ser levado em conta como uma norma que ultrapassa a compreensão dos conteúdos gramaticais. No momento em que o falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir as razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição baseada em motivos racionais. Caso reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato da fala, ele assume sua parte de obrigatoriedade decorrente do que é dito. Isto é relevante para as consequências da interação, pois se impõe a todos os envolvidos: “Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo de todos os participantes. Elas desempenham um papel pragmático na dinâmica que perpassa a oferta do ato de fala e a tomada de posição [...]” (1990, p. 81). Isto é verdadeiro, para o autor, porque para a própria compreensão da linguagem é necessário haver a categoria do entendimento. Com isso, ela possui uma interatividade imanente com a validade do proferimento de um ator e seu aceite.

Assim, o autor busca uma solução que permita o acesso à consciência do sujeito e que ela deixe de ser inevitavelmente introspectiva. Quando utilizamos a perspectiva da fala, a relação entre os atores sociais pode ser construída de modo a compreender o outro a partir das categorias que usamos para nos expressar. Se for possível compreendermos o outro quando se tem acesso às informações e intenções dentro da relação, os homens podem buscar um consenso que permita a ambos atingir algo em comum. O agir comunicativo depende da ação ou omissão de um ator, mas que, a partir do entendimento da asserção, dê condições à cooperação.

A caracterização que Habermas dá a estas ações linguísticas é o que ele chama de sucessos ilocucionários, que são aqueles advindos da compreensão e aceitação de uma proposta. Quando se tem um sucesso deste tipo, todas as ações decorrentes deste processo são o que o autor denomina de sucessos perlocucionários, representando os efeitos daquele primeiro estágio ilocucionário.

Ele ainda diferencia os sucessos perlocucionários em dois tipos, compondo o subsistema construído entre os atores: o primeiro é aquele em que há a ação regulada pelo que o ator propôs através da fala e o segundo, pelo pano de fundo do ato da fala, quando as ações são realizadas de modo contingente, através da interpretação da situação ou dos próprios atos de fala, mas que não atrapalhem seu progresso.

Como o próprio Habermas admite, as condições para o sucesso da ação através da fala são muito mais difíceis de se alcançar do que as do agir estratégico. Os atores envolvidos em dada situação devem definir, de forma cooperativa, quais serão suas ações, considerando todos os que estão dentro desta interação, através dos conteúdos que são compartilhados pelo mundo da vida e quais são as compreensões mútuas naquele momento.

A diferença da abordagem linguística, com relação à instrumental-estratégica, não é que ela não vise um fim, mas ela interrompe a teleologia dos planos individuais e que, se não for cumprida, a pretensão de validade normativa encolhe-se, transformando numa crua pretensão de poder.

O contato comunicativo através dos atos de fala realizados sem reservas coloca as orientações da ação e os processos da ação, talhados conforme o respectivo ator, sob os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Essas limitações impõem aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. (HABERMAS, 1990, p. 74)

Portanto, a teoria da linguagem e a teoria da ação não atribuem o mesmo sentido. A teoria da ação precisa ser num mundo objetivo sem intervenientes, num estado produzido de modo causal, como exemplificado pela discussão em Elster (1989). A teoria da linguagem não corresponde a esse objetivo, pois necessita de consenso (compreensão e reconhecimento da verdade), e não toma o outro como objeto ou rival. Então, elas não são intercambiáveis: “Vistos na perspectiva dos

participantes, os dois mecanismos, o do entendimento motivador da convicção e o da influenciação que induz o comportamento, excluem-se mutuamente” (1990, p. 71).

Ainda mais tarde, Habermas incluirá em seus problemas do agir comunicativo a necessidade de uma normatividade para execução de seus postulados (1997), mas o fato importante é que sua busca por consenso orienta seus trabalhos a fim de dar cabo às análises estratégicas do homem, como um ser isolado da sociedade, e sua forte influência na avaliação e composição das decisões.

Na próxima parte do trabalho, continuaremos a analisar Habermas sob uma nova ótica. Após observarmos as críticas ao modo de agir estratégico, buscaremos construir uma nova análise da modernidade ocidental ante a perspectiva do discurso, usando um novo tipo de racionalidade que busca o consenso para a construção de seu próprio mundo.

3 UMA NOVA ANÁLISE DA MODERNIDADE OCIDENTAL

Após nos situarmos sobre a crítica da racionalidade instrumental verificamos, debruçamo-nos seus processos falhos de análise na chamada “racionalidade perfeita” com Elster (1989), que há tanto a possibilidade de possuímos excesso ou falta de informações que nos impossibilita chegar à decisão correta. Há também o uso de instrumentos indiretos, como “atar-se a si mesmo”, para vencer as próprias deficiências racionais. Também vimos uma nova proposta de racionalidade com Habermas (1990) através do consenso, sem a intenção de impor a sua vontade ante os outros, mas sim por meio de um diálogo entre ambas as partes.

A seguir, continuaremos a interpretação da mesma obra para compreendermos como o consenso é importante para abordarmos, com maior correção quanto à nossa problemática, um livro anterior do mesmo autor, no qual ele busca apresentar outro tipo de constituição do mundo moderno.

3.1 Uma Nova Formação da Modernidade

Portanto, veremos agora uma nova construção da modernidade, também com Habermas (1984; 1990), através de sua proposta da análise da linguagem e do diálogo como forma de chegar a um consenso sobre os caminhos que formaram o mundo ocidental. Isso por que:

Na sociologia é comum descrever processos da modernização social sob dois aspectos diferentes: como diferenciação funcional do sistema social e como des-tradicionalização social do mundo da vida, que individualiza pela escolha do indivíduo singular e padroniza por uma dimensão de escolha dada pelo sistema. (1990, p. 227)

Novamente em **Pensamento pós-metafísico** (1990), o autor trabalha com o processo da individualização social. Este possui dois aspectos diferentes na visão dos indivíduos atingidos por ele, pois se exige cultural e institucionalmente tanto a autonomia como também uma conduta consciente de vida. O si mesmo, que é sobrecarregado com as realizações próprias, é constituído inteiramente através da sociedade, pois ele não pode escapar de sua influência e instalar-se num espaço de

solidão abstrata e de liberdade. Nesta condição social inexorável, o indivíduo apela a outros na suposição de que existe um grupo de outros, que *reagem ao seu apelo*.

Segundo Habermas, os problemas advindos de outros autores pós-metafísicos são equivocados ao não colocar o sujeito dentro da produção da razão, mesmo que ainda estejam corretos ao considerar que ela seja contextualizada, situada socialmente e produzida na história. Quando o sujeito é inserido, não pode ser considerado como um indivíduo isolado e as acumulações do conhecimento dependem das relações humanas realizadas na sociedade. Um entendimento discursivo garante o tratamento racional de temas, argumentos e informações. Porém, é dependente da cultura e os seus contextos, além de ter pessoas que tem a possibilidade do aprendizado dentro dessa mesma relação.

Para os indivíduos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma autorrealização que pressupõe uma identidade-eu do tipo não-convencional. No entanto, esta mesma formação de identidade só pode ser pensada como constituída socialmente, num reconhecimento recíproco: “Na auto-relação prática, ao contrário, o sujeito agente não quer conhecer, e sim, certificar-se como vontade livre [...] Deste modo é plausível empreender essa certificação na perspectiva daquela vontade coletiva ou generalizada [...] (1990, p. 215). Os contextos normativos determinam a quantidade de todas as referências interpessoais tidas como legítimas, num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

Mas ela não se baseia apenas nisso, pois o risco de dissenso é muito grande e as experiências entram no jogo, começando a examinar sempre a questão da validade. Por isso, para o autor existe um consenso de fundo – que, como dissemos acima, mais tarde ele iria incluir o conceito de normatividade para substituí-lo (1997) – que permeia as interações para absorção desse risco de profundo dissenso, como um saber não temático que se impõe como fundo da discussão e dá seus significados.

O ator não é mais o iniciador das questões a serem discutidas; na verdade, existe este saber não temático, este pano de fundo, tradições ao qual ele está inserido, grupos ao qual pertence e processos de socialização e de aprendizagem ao qual está submetido. O mundo da vida é separado por este pano de fundo de forma pré-reflexiva, que age como um sistema regulatório do mundo da vida através de um horizonte e um contexto, dando estabilidade à interação: “O peso da

plausibilização de pretensões de validade é assumido *prima facie* por um saber não-temático que caminha juntamente, um *saber* relativamente *destacado*, no qual os participantes se apóiam na forma de pressupostos semânticos e pragmáticos” (1990, p. 89).

Essa característica de “pano de fundo” é que, para Habermas, consegue unir as diferentes proposições dos atores sociais. Ele serve como um local de “certeza imediata”, que não necessita de uma ligação direta com a problematização da ação, pois ela só surge quando é pronunciada e posta em crítica. A falibilidade das crenças interiores é decomposta e questionada quando são discutidas abertamente. Além disso, Habermas considera que este tipo de saber que rege o mundo da vida possui uma característica totalizadora, pois ela não possui limites e se imiscui com o nosso próprio mundo vivido, compartilhado com os outros agentes sociais.

A soma destas duas qualidades é que concede, a este mundo, o holismo nas relações intersubjetivamente compartilhada, tanto na imediatez do acesso ao conhecimento pré-reflexivo quanto à sua crítica quando pronunciada. Para o autor, isso se torna válido quando “[...] adotarmos a perspectiva de um falante que deseja entender-se com um outro sobre algo no mundo e que pode apoiar a plausibilidade da oferta de seu ato de fala sobre uma massa de saber não-temático, partilhado intersubjetivamente” (1990, p. 94-95).

Os contextos normativos determinam o número dos códigos interpessoais, que são considerados como legítimos, quando consideramos que o mundo da vida é compartilhado intersubjetivamente. O falante pretende, enquanto ator, ser reconhecido simultaneamente como vontade autônoma e como ser individual.

A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Na teoria da ação, o ator toma o outro como possibilidade de influência e não através de normas, valores ou entendimento. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas ligações entre práticas e costumes regulados normativamente.

Habermas propõe que a sociedade é constituída por *conteúdos transmitidos culturalmente* que dão a integração social e legitimam as relações interpessoais. Estes mesmos conteúdos transmitidos são revistos e renovam essa relação. A sociedade se forma e se reproduz através do agir comunicativo e não mais através da escolha racional, que é comandada por “referências próprias”.

Isso só se resolve quando se insere a categoria de entendimento no processo de interação, que molda essas condições possibilitadoras de construção de mundo. A linguagem é o meio comum, que tem em si vários papéis como, por exemplo, a função de canalizar o agir orientado pelo entendimento e a busca do consenso, através dos quais o mundo da vida se renova e, as próprias partes diferentes, que dão forma a esse mundo, conseguem se unir. A dinâmica de delimitação contra ambientes complexos, que configuram o caráter sistêmico da sociedade como um todo, somente imigra para o interior da sociedade através dos subsistemas dirigidos pelos meios.

O consenso é importante porque “atinge algo” entre as validades criticáveis. Isso toma um processo circular entre o recurso e o produto do mundo da vida:

As linguagens naturais não se limitam a abrir os horizontes de um único mundo específico, no qual os indivíduos socializados se encontram previamente: elas constroem também os sujeitos a realizações próprias, isto é, inerentes a uma prática intramundana que se orienta por pretensões de validade e que submete o sentido, que abre previamente o mundo, a um teste continuado. (1990, p. 52)

A escolha demandada pela relação meio-fim é errônea quando entra em seus núcleos privados e públicos do mundo da vida. As ações colocadas aos atores não se assemelham com uma escolha que possui suas próprias concepções. Segundo o autor, é necessário ao sujeito uma reflexão própria, feita através do ponto de vista dos outros. A estrutura da ordem das sociedades também está vinculada a gramática de informações compreensíveis.

A sociedade não se constitui mais apenas em Estado e Mercado. Existe agora a importância da Esfera Pública, como instância formadora de decisão, porque os critérios reguladores embutidos nas duas primeiras instituições, dinheiro e poder, são critérios ambíguos que enganam quanto à realidade. Nesse próximo estudo, veremos que quando “a ‘opinião’ se emancipa dos liames da dependência econômica” (1984, p. 49), a sociedade consegue criar uma esfera à parte desta dominação, que passa a questionar e a moldar sua própria realidade:

Ao elaborar, em “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, uma concepção de esfera pública que ampliava a ideia de sociedade civil, e incluísse temas culturais e de difusão, além do surgimento da imprensa e da opinião pública, Habermas ordenou suas preocupações para, posteriormente, pensar a cultura sob novas disjuntivas. (SALGADO, 2009, p. 07-08)

Por isso, vemos em **Mudança estrutural da esfera pública** (HABERMAS, 1984) uma esfera política que surge através de uma sociedade literária e pela ampliação das pessoas que conseguem ler: “Junto com o moderno aparelho de Estado surgiu uma nova camada de ‘burgueses’ que assume uma posição central no ‘público’ [...] Esta camada ‘burguesa’ é o autêntico sustentáculo do público, que, desde o início, é um público que lê” (p. 37).

É quando as pessoas percebem que a modelação de uma vida individual está ligada, também, ao modelo de sociedade à sua volta e o inverso também ocorre: “O sujeito desta esfera pública é o público enquanto portador da opinião pública; à sua função crítica é que se refere a ‘publicidade’ [...]” (HABERMAS, 1984, p. 14). Essa publicidade na constituição moderna, originada pelo carácter público na sociedade ocidental, é que cria a capacidade de acompanhar o desenvolvimento do Estado.

A esfera política surge pela necessidade de moldar a sociedade através de *argumentos* e não mais através de instrumentos introjetados. Esse interesse do público, que acontece na esfera privada burguesa, é tomado como uma esfera própria de ação e discussão percebida pela autoridade. Ou seja:

Entre as maiores contribuições de Habermas é sua habilidade em delinear inconsistências conceituais e lógicas para “historicizar” a categoria da esfera pública. O que costumamos caracterizar como “opinião pública” como “o corpo público” ou “a esfera pública” emergiu pela primeira vez no jovem capitalismo como uma esfera específica entre Estado e Sociedade¹⁶ (HOHENDHAL; RUSSIAN, 1974, p. 46).

O contato entre o público e o privado torna-se cada vez mais presente e acaba por constituir-se numa área de crítica social, funcionando apenas na medida em que exige para essa crítica um *público pensante*. Elas se compõem de forças que “querem então passar a ter influência sobre as decisões do poder estatal apelam para o público pensante a fim de legitimar reivindicações perante este novo fórum” (HABERMAS, 1984, p. 75). Esses juízos qualificados são considerados como públicos porque, anteriormente, a esfera pública tinha sido avaliada como uma das esferas do poder público, mas com o passar do tempo, ela começou a separar-se dele.

¹⁶ Among Habermas' major contributions is his ability to delineate conceptual inconsistencies and then logically to historicize the category of the public sphere. What we customarily characterize as "public opinion," as "the public body" or "the public sphere" emerged for the first time in early capitalism as a specific sphere between state and society.

É durante essa cisão que os objetos de discussão pública tomam a forma de um fórum deliberativo, o qual não é orientado pelo Estado, que dizia aos “intelectuais [que] deveriam transmitir ‘ao público descobertas que pudessem ser aplicadas’” (HABERMAS, 1984, p. 40). Na verdade, essa nova esfera conclama as pessoas privadas a discutirem os problemas da sociedade, com o intuito do poder público legitimar-se perante sua opinião.

Habermas refere-se à mudança na relação da burguesia como poder. A burguesia é a primeira classe governante cuja fonte de poder é independente do controle do Estado e que se localiza no nível privado. Sua relação com o poder é, nesse sentido, estruturalmente diferente de outras classes na história, uma vez que renuncia ao exercício direto do governo, reivindicando, contudo, o direito de ter conhecimento do que faz o Estado. Tal demanda serviu, assim, para conferir um caráter público às relações entre Estado e sociedade. Isto é, como resultado da reivindicação por parte da burguesia da prestação pública de contas, *emergiu uma esfera constituída por indivíduos que buscam submeter decisões da autoridade estatal à crítica racional.* (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 707, grifos nossos)

Este poder “outorgado” passa a ter necessidade de explicação argumentativa para ser aceito legitimamente pela classe que lê. São “os critérios da ‘razão’ e as formas da ‘lei’, a que o público gostaria de submeter a dominação” (HABERMAS, 1984, p. 43) que serão decididos por esta nova esfera de ação, comandada pela linguagem e pelo discurso.

Quando se toma uma espécie de sociabilidade, na qual a paridade entre pessoas diferentes é exigida, as obras literárias e filosóficas chegam ao alcance de todos, na forma de mercadorias, e não ocorre o fechamento ao público. As discussões sobre a sociedade tomam uma importância geral, na qual todos *podem e devem* participar:

O raciocínio político do público burguês ocorre, em princípio, sem levar em consideração quaisquer hierarquias sociais e políticas pré-formadas, conforme leis gerais que, por permanecerem rigorosamente externas aos indivíduos enquanto tais, asseguravam-lhes o desenvolvimento literário de sua interioridade; por terem validade geral, garantiam a individuação; sendo objetivas, permitiam o desenvolvimento da subjetividade; por serem abstratas, possibilitavam um espaço de manobra ao mais concreto. (HABERMAS, 1984, p. 72)

A arte, por exemplo, passa a ser julgada pelo gosto de pessoas não especializadas no tema, pois todos podem reivindicar nela a sua participação, à medida que a consideração de igualdade deu a todos certa caracterização de

competência. É nesse tipo de discussão que os leigos apropriaram intelectualmente da arte que absorveu, então, o gosto e a tendência oscilante do público. Existe até uma diferenciação entre o povo que se reúne em torno deste especialista em locais públicos e o público-leitor, mas, de qualquer forma, o interessante é notar que em ambos os casos envolvem um julgamento que ganha publicidade.

As informações sobre as artes, filosofia e literatura formaram a opinião do público através de sua discussão e argumentação. Com isso, os próprios envolvidos esclareceram-se sobre toda a transformação pela qual estavam passando. A informação se tornou mais organizada através de impressos, que davam coesão à multiplicidade de círculos de discussão.

É assim que os jornais tornaram-se objetos próprios de discussões, pois eles conclamaram ao povo uma sensação de autoentendimento, ao absorver as informações sobre variados assuntos como o sistema de ensino, a economia, política, arte, filosofia, obras de caridade, entidades filantrópicas e passaram a discuti-los em cafés e bares da cidade. Mais importante ainda para nosso trabalho é saber que “o raciocínio *nascido das obras de arte e políticas*, logo se expande também para disputas econômicas e políticas” (HABERMAS, 1984, p. 48, grifos nossos).

Durante este processo, a esfera literária se funde com a esfera política e começa a criticar e avaliar o Estado:

O processo ao longo do qual o público constituído pelos indivíduos conscientizados se apropria da esfera pública controlada pela autoridade e a transforma numa esfera em que a crítica se exerce contra o poder do Estado realiza-se como *refuncionalização da esfera pública literária*. (HABERMAS, 1984, p. 68, grifos nossos)

A esfera do social, em cuja sociedade viu-se, nesta mudança, como sua formadora, tem sua regulamentação discutida através da esfera pública. Foi ela que buscou, através de uma experiência burguesa da esfera privada íntima, disputar com o poder público as possibilidades de criação de leis gerais e abstratas, nas quais o justo e o correto se assemelham: “o único critério confiável de diferenciação [...] é o conceito rigoroso de lei e que não alberga não apenas a justiça no sentido de direitos bem adquiridos, mas a legitimidade por emanção de normas gerais e abstratas” (HABERMAS, 1984, p. 70).

Há então uma inversão da soberania absoluta de Hobbes, feita com a opinião pública, que tomou a qualidade de fonte legítima de criação das leis:

[...] a função objetiva da esfera pública pode, no começo, com sua naturalidade evidente conquistada a partir de categorias da esfera pública literária, convergir especificamente os interesses dos proprietários privados com o das liberdades individuais [...] a emancipação política com a emancipação 'humana'. (HABERMAS, 1984, p. 74)

O público tem uma função crescente de controle e regulamentação política, que através do senso comum se transforma numa luta de argumentos em algum assunto, para sua aprovação ou reprovação: “O Estado de Direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública” (HABERMAS, 1984, p. 101).

Mas não se pode conceder ao público a capacidade “leiga” de julgar sem que ocorram alterações fundamentais na regulamentação do próprio Estado. Não é correto analisar a importância das pessoas e da linguagem através da análise de um confronto ou tensões geradas por opiniões discordantes.

As reais consequências da mudança de status da esfera pública só podem ser vistas quando ocorre a emancipação do comando estatal nas relações de trabalho e troca de mercadorias, pois “o sentido positivo de ‘privado’ constitui-se sobretudo à base da concepção de dispor livremente da propriedade que funcione capitalisticamente” (HABERMAS, 1984, p. 94). Quando se deu a “emancipação” da necessidade de subsistência como instância única de preocupação, que o povo consegue se relacionar de forma pensante a fim de discutir os problemas sociais: “Assim, a emergência do espaço público encontra-se vinculada ao desacoplamento da capacidade reflexiva do indivíduo da esfera dos interesses materiais” (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 707).

Isto porque esta mesma esfera, livre da regulamentação absolutista, poderá então se tornar um órgão de mediação da sociedade burguesa que buscou suprir as suas demandas e que “passaram muitas vezes através do debate público das pessoas privadas reunidas num público” (HABERMAS, 1984, p. 95). Com a dissolução das formas jurídicas tradicionais houve a possibilidade de um desenvolvimento de um novo tipo de direito burguês, emancipado do direito

absolutista, com seus privilégios, regulamentações e controles que atendiam apenas ao seu próprio interesse.

Esta ideia de Estado concebida pelos burgueses deveria seguir os padrões de racionalidade sobre os quais Weber tanto descreveu a respeito da impessoalidade do sistema, numa administração *racional* de recursos. A lei deveria ser baseada na *ratio* e não *voluntas*, ou seja, deveria ser concebida numa junção com a opinião e vontade pública, mas que não fosse seguida pela própria vontade política e sim pela *concordância* racional: “Seja quem for o agente político [...] não basta estar afinado numa concordância meramente negativa com o arbítrio de todos os demais – precisa-se, muito mais, procurar exercer uma influência positiva sobre o arbítrio deles” (1984, p. 137).

Logicamente, Habermas irá trabalhar com as especificidades do desenvolvimento dessa mentalidade burguesa e sua relação com o Estado dentro das variantes europeias, pois ele não tenta, de forma alguma, generalizar suas considerações sem dar importância ao desenvolvimento conflitante entre a burguesia e o Estado nos diferentes países em que ocorreu.

Mas não cabe desenvolver aqui estas diferenças específicas, pois o que realmente interessa para este trabalho é notar que: “[...] o debate público das pessoas privadas afirma convincentemente o caráter de uma transmissão do simultaneamente certo e correto, nenhuma legislação também pode, à medida que se baseia na *opinião pública*, valer explicitamente como dominação” porque a esfera pública é “uma ordem em que a própria dominação se dissolve” (1984, 102, grifos nossos).

É também por isso, que ela se perdeu nesse princípio de acesso a todos. O problema é que nem todos têm acesso à formação educativa anterior, necessária para ingresso nessa esfera íntima de discussão dos problemas entre Estado e sociedade. Com o pressuposto “acesso a todos”, ela já se deixava fissionada porque a própria educação já necessitava de um patrimônio financeiro (seja de qual tipo for) para a manutenção e também a possibilidade de formar-se criticamente. A Ley de Say era imperativa para os burgueses daquela época e:

Sob tais pressupostos, mas só com eles, cada um teria igualmente a chance de, com esforço e “sorte” [...], conquistar o status de proprietário e, com isso, de “homem”, as qualificações de um homem privado com acesso à esfera pública: propriedade e formação educacional. (HABERMAS, 1984, p. 107)

Ou seja, a problemática entre sociedade e Estado não foi realmente solucionada com essa “refuncionalização” da esfera literária para uma discussão dos problemas sociais. Os interesses de classe já sobrepujavam os “excluídos do sistema”, dos quais os interesses não eram levados em consideração. E como surgiu através dessa constelação, o que se viu foi que essas discussões em que o público acreditava estar realizando a formação da sociedade foi, desde seu princípio, uma ideologia que, com o seu desenvolvimento, Adorno e Horkheimer (1986) contestariam no plano mais “atual” do mundo ocidental.

De qualquer maneira, foi deste modo que foi organizada a sociedade, segundo Habermas. Ainda que de acordo com o interesse burguês, existe um grupo de direitos fundamentais de atuação do homem tanto em sua vida privada, quanto na vida pública. Estes mesmos direitos que garantiram a possibilidade de um *consenso* quanto às necessidades de um país, de cidades, pessoas e organizações, e ajudaram no processo de desenvolvimento e maturação do que hoje chamamos mundo moderno capitalista.

O que é interessante para nós é considerarmos que não somos mais produzidos por argumentos e ideias introjetadas dentro do sistema ao qual vivemos. Na realidade, houve certa tematização destas mudanças para o capitalismo que não foram formadas por forças extra-humanas, nas quais as instituições que o próprio homem as criou tomaram tanta força que, apenas estas, conseguiram dirigir o mundo a ser construído de tal maneira. A própria construção da modernidade – no caso a relação entre Sociedade e Estado – foi debatida e defendida pelo público através da *linguagem* e do *consenso*, pela qualificação do racional, ao invés da vontade política: “o exercício do poder político, por estar ‘sujeito a uma série de tentações’, necessita do controle permanente da vontade pública; a publicidade das negociações parlamentares assegura uma ‘supervisão do público’, cuja capacidade de crítica é tida por comprovada” (1984, p. 123).

É exatamente com esta consideração que tentaremos reforçar a análise de uma obra literária que trata dos problemas da modernidade. Assim como os sociólogos clássicos, Habermas possui uma análise muito pungente sobre a realidade daquela época e, como acabamos de ver, a refuncionalização da esfera literária foi importante para a transformação da sociedade. Portanto, queremos demonstrar como um estudo literário pode ser importante para compreender mais a

fundo o processo de modernização e também compreender o que significou, para Kafka, este processo de transformação.

3.2 Os “Limites” de Kafka

Para a construção desta parte do trabalho, é de extrema importância a percepção crítica de uma sociedade, na qual existe uma construção ideológica da suposta relação de “igualdade jurídica e social” (como a esfera burguesa relativamente a avaliava) diante da sua lógica puramente racional. Onde grandes autores falaram desta relação, existiu sempre uma perspectiva certamente contraditória sobre as instituições tomadas como um constructo puramente racionalista, que mediarão as relações de interesse, antagônicas ou não, dos homens.

Já em Kafka, veremos que: “[...] o homem, realmente, não governa o seu destino; enquanto ser isolado em seu mundo, pode reger-se pelas suas normas de conduta, porém vivendo em sociedade, [...] é conduzido pelas forças do espírito e da matéria e se torna joguete nesta formidável luta” (GUIMARÃES, 2007c, p. 34).

Grande parte dessa relação “impessoal”, como vimos, nasceu das rejeições religiosas, advindas da tensão entre pressupostos racionais exatamente onde não existia a possibilidade da racionalização, que separaram as esferas de atuação por áreas de interesse exclusivas, antes possuidoras de uma imanência religiosa que as uniam.

É a partir desta tensão que a religião se vê alijada do mundo cotidiano e as diferentes esferas de valores conseguem tomar uma especificidade relativa a seus interesses próprios. Nessa cisão, a arte toma algo de especial porque ela “nos aparece como uma atividade ao mesmo tempo *autorreveladora* e *autoplasmadora do homem*. O trabalho de criação artística dá ao homem uma visão de si mesmo tanto dos seus problemas quanto das suas potencialidades” (KONDER, 2009, p. 162, grifos no original).

Esta consideração é importante porque diante de uma leitura da modernidade existem ideais que não se verificam na realidade. No caso de Franz Kafka, o que

acontece é uma proposta extrema, e por isso se trata de um romance. O essencial a se retirar de um autor como esse são suas críticas subjacentes:

Enquanto os homens enfrentarem as mazelas do dia-a-dia urbano, do mundo organizado do qual nunca mais se espera que eles saiam, Kafka estará presente como um outdoor afixado permanentemente numa das vias principais, próximo do olhar de toda a multidão anônima que por ali circula. (MANDELBAUM, 2007, p. 315)

Tratar romances tão densos de maneira categórica, diminui-se o trabalho deste autor, que se deixa passar uma grande contribuição para a crítica à sociedade, como vemos similarmente em outras obras clássicas como Dom Quixote, de Miguel de Cervantes, A divina comédia, de Dante Alighieri, e tantos outros autores clássicos que construíram romances com grandes críticas subjacentes. Nestes casos, as críticas realizadas à sociedade medieval-romântica e à religião/teologia e sua racionalização, respectivamente.

No caso de Kafka, duas de suas obras se concentram sobre a racionalização do direito e do estamento da burocracia de uma forma extremada exatamente para uma crítica mais pujante dos efeitos negativos da sociedade moderna, já trabalhados em Marx, Simmel e Weber: “Acolhi vigorosamente *o que há de negativo no meu tempo* – ao qual, aliás, estou muito ligado e que tenho direito, não de combater, mas, até certo ponto de representar” (KAFKA *apud* ANDERS, 1969, p. 11, grifos nossos). É por isso que também utilizaremos textos, cartas, diários, conversas e contos do autor, que às vezes são negligenciados, para conseguirmos mostrar o quão perceptiva pode ser a modernidade dentro de seus escritos

É verdade que o conjunto das obras deste autor já foi revisitado por variados autores, ao ponto de García (1989) associar por “afinidades eletivas”, Max Weber e Franz Kafka. Os comentários sobre sua obra não cessam de aumentar tanto em profusão de línguas quanto pela infinidade de seus empreendimentos (LÖWY, 2005).

Logicamente, foram desenvolvidos trabalhos de variados temas sobre Kafka, desde abordagens estritamente literárias, biográficas, psicanalíticas, religiosas, sobre a identidade judaica, sociopolíticas e pós-modernas. Deixamos claro que não utilizaremos toda a força explicativa possível quando debruçamos sobre a vida e a

obra deste autor¹⁷. No entanto, similarmente à García (1989), utilizaremos o conceito de “afinidades eletivas”, tão interessante para uma leitura sociopolítica, quando o interesse é guiado pela aproximação dos problemas discutidos na modernidade pelos clássicos alemães e pelos romances de Franz Kafka.

O que nosso trabalho se mostra diferenciado é tentar dar uma força interpretativa ainda maior aos escritos de Kafka, ampliando o conceito sobre burocracia para o conceito de modernidade ocidental. É necessário deixar claro aqui que se trata de uma realidade prussiana em que o autor passou sua vida, onde a própria direção de seus estudos acadêmicos o levou a enfrentar diariamente toda a burocracia de sua época. E, provavelmente, é por este motivo que conseguiremos aproximar os romances kafkianos à realidade *semelhante*, a qual foi enfrentada e combatida pelos sociólogos selecionados.

[...] a descrição do funcionamento opaco e absurdo das instâncias burocráticas em O processo deve muito a essa experiência cotidiana – considerada, é verdade, não do ponto de vista da alta hierarquia institucional, mas do dos humildes trabalhadores aos quais se dirigia a simpatia de Kafka, vítimas de acidentes profissionais, perdidos nesse labirinto administrativo. (LÖWY, 2005, p. 111)

Na verdade, se ele teve o intuito de representar a vida sobre a sociedade de sua época, não basta apenas reduzi-lo à condição de um mero convivente e representante da burocracia: “Cada ‘chave’ traz consigo uma verdade parcial; o mal delas é que, na medida em que se apresentam como ‘chaves’, exageram a verdade parcial em que se baseiam e tende a reduzir os múltiplos e variados problemas da obra de Kafka a problemas de um único tipo” (KONDER, 1974, p. 186).

Portanto, não queremos dizer que os romances do autor não possuem um íntimo contato com as abordagens que não utilizaremos aqui. Na verdade, estamos querendo ampliar uma de suas interpretações sem, no entanto, tentar invalidar qualquer corrente interpretativa, pois todas somam, de alguma maneira, à compreensão maior de suas obras. Já em Adorno, ao combater as interpretações metafísicas de Kafka, anuncia de certo modo o ponto que queremos desenvolver. Através de uma leitura imanente dos textos, ele diz que os escritos do romancista possuem um *tom* de “extrema esquerda” (de sentido musical) (LÖWY, 2005), que representa o ponto de conexão que iremos desenvolver. Segundo Löwy (2005, p.

¹⁷ Para este tema, ver as referências bibliográficas utilizadas sobre Kafka.

57), a interpretação de Adorno infere que: “a problemática de sua obra não é metafísica, mas histórica: a sociedade (burguesa) moderna”.

É necessário dar a este autor um foco mais amplo, não da maneira de Michael Löwy (2005) que, mesmo percebendo em Adorno uma leitura kafkiana sobre a crítica à sociedade, muitas vezes ainda se retém a analisar o espectro burocrático, e não da sociedade burguesa. Assim, cremos que seja possível compreender o conjunto de sua obra como uma representação imagética de um mundo discutido amplamente pelos teóricos clássicos abordados.

Não basta apenas afirmar que ele dirigiu sua representação para, e *apenas para*, este problema real e muito significativo de sua época. Parece-nos que ele não se importou apenas com a burocracia, mas com a vida tomada como um todo, e é este ponto que queremos afirmar: Kafka não representou apenas a burocracia de sua época, mas também escreveu sobre a dinâmica da *vida moderna*: “Sim, é certo. Não sou um esquimó, mas vivo, como a maioria das pessoas de hoje, em um mundo glacial”. (KAFKA, 1983, p. 43)

Uma leitura aprofundada mostra que o ambiente de suas obras é sempre soturno porque as mudanças modernas acontecidas durante sua vida foram extremamente influenciadoras em suas obras. Compreender Kafka sobre apenas uma ótica limita a capacidade da representação de seus trabalhos, no aspecto em que propomos. Se for injusto afirmar que essa profusão de trabalhos sobre sua obra é míope, podemos ao menos dizer que o foco de discussão esteve muitas vezes limitado. Adicionando à nossa proposta, Konder também já anunciava esta possibilidade de interpretação: “As histórias de Kafka não são senão visões agudíssimas de *alguns dos problemas cruciais do mundo moderno*. A ficção só ‘exagera’ a verdade para que a verdade seja compreendida em toda a sua profundidade” (1974, p. 200, *grifos nossos*). Isso mostra que o espectro burocrático pode ser realmente ampliado.

Exatamente por este motivo que não selecionaremos aqui algum autor interpretativo das obras kafkianas com o qual poderíamos discutir diretamente, o que não inviabiliza, é claro, a utilização destes para dar mais ênfase à nossa proposta. Utilizaremos em grande parte interpretações diretas de seus romances, cartas e diários e conversas para realizarmos a leitura no qual propomos.

Portanto, tentaremos aqui fazer uma leitura sociopolítica que coadunará com os clássicos alemães selecionados e, com isso, compreender como esta esfera

literária discutida por Habermas pôde e, pela constatação de Löwy (2005), ainda pode absorver as representações de “seu mundo” a fim de discuti-los ante sua própria realidade. Ao mesmo tempo, estaremos atentos a Walter Benjamin quando este diz que “É com prudência, com circunspeção, com desconfiança, que se deve avançar tateando no interior destes escritos” (*apud* LÖWY, 2005, p. 07).

3.3 Kafka e a Modernidade

A partir deste momento, consideraremos os romances kafkianos diante da lógica moderna discutida através dos clássicos. Consideraremos também que essas semelhanças *poderiam* ter sido objetos de discussão da esfera literária daquela época. Queremos, com isso, realizar uma interpretação destes romances, contos, conversas, cartas e diários para promover uma leitura que abarque estes aspectos discutidos na modernidade clássica.

Uma construção teórica baseada nesta leitura moderna da racionalização, da alienação na modernidade e a tragédia da cultura objetiva, trazem as mesmas complicações à sociedade na interpretação deste autor. Elas surgem especificamente quando se percebe a extrema impessoalidade e o isolamento do ser humano, nas relações mediadas pelo Estado e pelo Direito, e esta mesma sociedade como uma proposta *ideal*, que não se subjugam a interesses específicos, sejam de classe ou pessoais. É por isto que vemos em Kafka “Ambos sonhos de liberdade absoluta e o conhecimento de uma terrível servidão”¹⁸ (LÖWY, 2004, p. 49).

É nesta consideração que Kafka mostrou, em seus escritos, como os diferentes estratos de uma sociedade são subjugados a uma ótica especificamente impessoal. A idealização da liberdade ante a lógica racional sofre, na verdade, uma inversão que legitima uma absoluta e terrível servidão.

Deste modo, os atores guiam seus passos diante desta dominação e *moldaram* suas vidas diante dos *ideais de outros*, que não condiziam com os seus.

¹⁸ Both a dream of absolute freedom and the knowledge of terrible servitude.

Estes outros foram caracterizados pelos personagens políticos, tomando a lógica racional, burocrática e impessoal como o ideal de uma sociedade.

Verificaremos esta mesma crítica utilizada por Weber quando ele retratou, em seus estudos, os problemas sobre a deturpação da burocracia enquanto instrumento racional de administração. Similarmente em Simmel, veremos que existe o embotamento de emoções tão absurdo no qual a vida de uma pessoa perdeu toda a sua especificidade e tornou-se apenas mais um número dentro da operação circular da burocracia. No caso de Marx, poderemos dizer que o ser humano foi considerado apenas ante a lógica impessoal, limitando a interação de seus “heróis” com a sociedade em que Kafka os insere. Deste modo, as pessoas se relacionam de forma alienada com os outros e o trabalho não mais representa a emancipação da pessoa, mas sim um meio de subsistir na sociedade.

Os escritos de Kafka, em geral, possuem um lado irônico diante da tragédia humana na sociedade moderna. A lógica impessoal, em vários de seus escritos, foi feita com uma frieza e cadenciamento exatos, que deram aos casos extremos do sofrimento do homem uma resposta crítica muito aguda, quando colocados em primeiro plano.

Os comportamentos completamente irracionais dos personagens kafkianos têm a pretensão de validade racional ante a lógica absurda com que eles foram criados. As situações ficam cada vez mais obscuras, mais pesadas, dotadas de um senso de humor negro, nas quais o romancista tenta levar todas estas loucuras de modo não tão sério, ao revelar todas as incongruências dos personagens.

Mas o fato que tem maior importância em seu estilo de descrever as relações e as instituições modernas é uma sensação de eterna angústia. As situações cômicas tentam, na verdade, colocar este sentimento em outra perspectiva, diluindo a consternação diante do mundo moderno. Não podemos considerar que Kafka seja um humorista. Ele usa esta técnica para mostrar que seus “heróis”, que são inconformistas, possuem a capacidade de renovar as esperanças ao se mobilizarem contra tudo o que percebem que está incorreto.

Por isso, consideramos que as interpretações exclusivamente pessimistas podem ser revistas, quando achamos em Kafka figuras essenciais, que embatem o conservadorismo da sociedade moderna, dominando e subjugando o homem ao evitar a iniciativa e a busca por uma solução. Seus romances constituem um início das denúncias das patologias modernas, mas não ficam apenas neste caminho. Ele

conclama a seus leitores a necessidade de não se resignar com tudo o que pode nos afligir.

Todas as suas obras não possuem uma sistematização, pois esta não é a intenção do autor. Tudo o que podemos encontrar em Kafka, e por isso ele possui variadas interpretações, necessita passar por um processo de filtragem, pois suas relações com seu pai, sua situação de judeu pária, entre outras, podem ser encontradas no geral de seus romances. A nossa busca passa a encontrar o que existe de congruência com o mundo moderno e as análises sociológicas empreendidas pelos clássicos alemães.

Começaremos então analisando Kafka e Weber para achar quais são as afinidades eletivas percebidas entre os dois. Devemos deixar claro aqui algo que García (1989, p. 43) mesmo o fez: “Possivelmente pesem mais as diferenças que as analogias entre Weber e Kafka¹⁹” e, ainda:

Mas ditas organizações, contra o ponto de vista de Weber, não são fundamentalmente indestrutíveis. Na obra de Kafka, as organizações apresentam mais efeitos disfuncionais que põem em perigo a própria sobrevivência da burocracia²⁰. (1989, p. 161)

A partir do momento em que a burocracia toma os poderes políticos, ela absorve uma lógica própria que passa a controlar a vida em sociedade de um modo extremamente irracional. Cremos que esta seja a maior crítica feita por Kafka em seus dois romances de maior vulto, que abordam esta problemática. Nele, “encontramos a humanidade isolada, sem amor e sem proteção, desprovida de todo o apoio [...] construindo um retrato do homem moderno, derrotado e impotente, *quando diante de exigências que não pode compreender*, [...]” (KAFKA, 2007c, p. 258, ênfases do autor).

Quando os burocratas assumem papéis políticos, o poder impessoal de dominação toma uma vertente própria, que torna totalmente insustentável a mediação de conflitos intersubjetivos, devido à utilização dos interesses próprios dos estamentos burocráticos como foco principal (WEBER, 1980; 1998): “Desta maneira, é possível estabelecer afinidades eletivas entre os irmãos Weber e Kafka no tema

¹⁹ Posiblemente pesen más las diferencias que las analogías entre Weber y Kafka.

²⁰ Pero dichas organizaciones, en contra del punto de vista de Weber, no son fundamentalmente indestructibles. En la obra de Kafka, las organizaciones presentan más bien efectos disfuncionales que ponen en peligro la propia supervivencia de la burocracia.

da burocracia. A cara escura do processo de burocratização é analisada em dois registros diferentes: o literário e o sociológico”²¹ (GARCÍA, 1989, p. 26).

No caso do romance **O Castelo** (2003), os conflitos sobre a contratação de um agrimensor nomeado como “K.” são totalmente absorvidos e dispersados diante uma racionalização interiorizada não apenas pelos funcionários do castelo, mas também pela vila, totalmente transformada à medida que se conformou diante desta dominação. Na comunidade em que as pessoas vivem, eles são controlados ou como eles acreditam, são “administrados”, pela instituição burocrática que se instalou no Castelo. Todos devem obedecer hierarquicamente o superior nesta cadeia, o conde de West-West.

O caso de Amália é muito perceptivo neste quesito, pois ao declinar o “pedido” para *prestar favores* a um funcionário do Castelo, toda a sua família foi transformada em párias na vila. Um mero não à pessoa que se diz superior, por trabalhar dentro da burocracia daquela instituição, transformou até o pai da personagem, um bombeiro de grande estima na vila, em alguém que não vale mais qualquer estima. O grande problema é que a vila é que tomou essa posição, mas o funcionário na verdade não fez nada, então: “não falavam mais conosco como seres humanos comuns, o nosso próprio nome nunca era mencionado [...]” (2003, p. 300).

É claro que o Castelo não poderia intervir, pois aquele acontecimento era tomado como algo completamente natural e, de acordo com as normas institucionais, o Castelo não havia sido feito nada. Foi a vila que interpretou estes sinais, ante o jugo burocrático dominante naquela comunidade:

Mas o que havia para ser perdoado?, diziam; não havia nenhuma acusação contra ele, pelo menos não havia nenhuma nos registros, não naqueles registros de qualquer maneira acessíveis aos advogados [...] podia o Castelo se interessar por coisas dessa espécie? Ele se interessava pelo bem-estar comum, é claro, mas simplesmente não podia interferir no curso natural dos acontecimentos com o único objetivo de atender aos interesses de um homem. (2003, p. 302)

As relações pessoais tomam uma frieza absurda, que agora são estabelecidas diante do cálculo sobre os custos e os benefícios desta mesma relação. Foi isso que Kafka representou: “Não se podem quebrar as cadeias quando

²¹ De esta manera es posible establecer afinidades electivas entre los hermanos Weber y Kafka em El tema de la burocracia. La cara oscura del proceso de burocratización es analizada en dos registros diferentes: el literario y el sociológico.

elas não estão visíveis. A detenção é, portanto, organizada como uma existência diária completamente comum, sem conforto excessivo [...]” (KAFKA, 1983, p. 64).

O agrimensor K., no início do livro, é destrutado por não ser conhecido e um dos funcionários da estalagem comenta: “Provavelmente o senhor está surpreso com a nossa falta de hospitalidade” (KAFKA, 2003, p. 23). Quando da sua chegada à vila, da descoberta de sua importância e dos motivos de sua ida, já tratam de arrumar melhores acomodações a K., que as nega. Ou seja, é a posição hierárquica da pessoa que mostra como ela deve ser tratada pela comunidade.

Tempos depois, as personagens ao redor do agrimensor assumem que a sua estada na vila os constrange, à medida que este tem pendências com relação ao Castelo. A lógica impessoal reifica a instituição e inverte os valores que estão sendo postos em conflito, à medida que o erro da contratação do agrimensor não está mais relacionado aos burocratas interessados e sim à perspectiva da lógica racional desprovida de erros, o que torna K. o principal problema a ser discutido. Como no geral de suas obras, os “heróis”: “Acharam-se na situação sem par de ouvirem falar de si e só de si mesmo, mas num tom que os tornava os mais insignificantes do mundo; na situação de se verem sempre no centro, mas sempre no centro do descaso” (ANDERS, 1969, p. 69).

O agrimensor começa a buscar informações sobre a sua situação, quando ele descobre seu problema com o Castelo. Na verdade, K. não se conforma com a sua proibição quanto ao acesso às autoridades no Castelo, ao tentar conversar com o alto funcionário, apenas por ser ele desconhecido e visto (como todos na aldeia) como uma pessoa sem valor, pois, ao invés da simplicidade da vida em comunidade, “lá em cima, há todas as inextricáveis complicações de uma *grande autoridade* (KAFKA, 2003, p. 264, grifos nossos).

Quando o prefeito avisou a K. que foi contratado erroneamente, K. começou a busca pela solução de seu caso. Ele não se conformou com o erro administrativo do Castelo e tentou, durante o restante de todo o livro, chegar aos motivos que o fizeram ser contratado, e dispensarem seus serviços. Ele se instalou numa escola, com um trabalho provisório de zelador, para conseguir continuar na aldeia e resolver suas pendências.

Após várias reviravoltas, ele descobre que foi Klamm o responsável pela sua contratação, e tenta em vão encontrá-lo. Ele tem toda a liberdade de se movimentar pela comunidade, mas descobre que aquilo tudo funciona como um engodo. Uma

pretensa liberdade: a da espera. Os assessores que lhe foram enviados são figuras patéticas, que ao invés de trabalhar em prol do agrimensor, ficam o tempo todo brincando em serviço e não se interessam realmente por ele, ainda que o siga como cachorros.

A própria Olga demonstra que as investidas do agrimensor são praticamente inúteis. Como não conhece a relação do Castelo com a aldeia, ele não sabe que ficar enviando petições não o levará a lugar nenhum: “Se houvesse a menor possibilidade de obter alguma coisa desse jeito, a rua estaria cheia de pedintes; mas como é absolutamente impossível, óbvio para o mais jovem escolar, a rua está completamente vazia (2003, p. 307). Isto mostra também como a aldeia se conformou com o domínio do Castelo, pois a ordem existe mesmo que não sirva para atender seus interessados.

A inversão de valores é ocasionada por uma forma legitimada de dominação, assumida como um valor a ser seguido estritamente. Isto transforma a busca do problema realizada por K., neste caso a lógica mais racional, como uma busca infrutífera diante da *incapacidade de erro* da lógica instrumental: “Como o sistema de poder administrativo opera? É uma estrutura que se proclama imperfeita e infalível: “nossa organização administrativa é impassível de erro” (lückenlose), diz o funcionário Bürgel: é exatamente uma perfeita irracionalidade²²” (LÖWY, 2004, p. 50).

É desta forma que vemos as considerações de Kafka. A lógica racional é conduzida por uma linha que não se conforma com a natureza conflituosa e passível de erro do homem moderno. Como foram radicalizadas na modernidade, as tendências ao conflito se tornam ainda mais gritantes quanto à imperfeição do modelo impessoal: “[...] quanto mais exigia e gritava pelo reconhecimento de seus direitos como cidadão, mais obrigado se via a submeter-se²³” (GARCÍA, 1989, p. 110).

A inversão causada pelo modelo “mais perfeito”, que não dá margem a erros, torna ainda mais angustiante a vida moderna, causando transtornos que fazem com que simples expedientes sejam abandonados por seguirem uma verificação e

²² How does power's administrative system operate? It is a structure that claims to be perfect and infallible: 'our administrative organization is faultless' (lückenlose) says the functionary Bürgel. It is just as perfectly irrational.

²³ [...] cuanto más exigía y gritaba por el reconocimiento de sus derechos como ciudadano, más obligado se veía a someterse.

reverificação de dados que se transformam num círculo vicioso, pois, “Com efeito, não é possível, [...] que um único secretário fosse encarregado para cada caso. Na verdade, um deles tem o encargo principal, porém muitos outros têm um encargo mais restrito também para certas partes” (KAFKA, 2003, p. 376). É por isso que o personagem central agradece ao prefeito da cidade, “por me dar uma visão do trabalho ridículo que em certas circunstâncias pode decidir a vida de um ser humano” (2003, p. 94).

Quando finalmente o agrimensor conseguiu uma audiência com um alto funcionário do Castelo, a própria forma padronizada do hotel em que ele se encontra fez com que o personagem acabe por confundir a localização do quarto do funcionário e entrasse, ao invés disso, no quarto de Brügel. Este, um secretário de outro alto funcionário se dispõe a descrever todas as formalidades e funções que existem na instituição burocrática da aldeia. Como K., em sua busca incessante pela solução de seu problema, estava extremamente cansado e com sono, ele dormiu durante toda a explicação do funcionamento do Castelo.

É interessante notar que este secretário não acreditava realmente que problemas como o do agrimensor pudessem acontecer com tanta frequência. Mas, ele mesmo, admitiu que a departamentalização exigida pelo Castelo o obrigou a se dedicar quase ininterruptamente a seu trabalho, o que reduziu seu círculo de conhecidos. As deformações na burocracia, que ele poderia conhecer, não chegam aos seus ouvidos.

Em certas partes, ao invés do pessimismo habitual atribuído aos romances de Kafka, chegam a ser completamente cômicas as assertivas das pessoas sobre o comportamento dos funcionários do Castelo e as suas percepções sobre a vila. Como o Castelo vive em função do “bem-estar” da vila, os funcionários acham que a vida da comunidade é alegre, completamente cheia de conforto, o que durante a leitura do romance mostra-se completamente errônea, porque os aldeões vivem em função da dignidade advinda do Castelo.

Se pudermos aqui fazer um comentário sobre a obra em geral, parece-nos interessante salientar que o romance literalmente não possui um fim. Ele admitiria, posteriormente, que não conseguiria dar cabo desta obra, e por parecer até uma licença poética no enredamento cada vez mais profundo na burocracia do Castelo, a história continuaria na explicação do funcionamento de seus processos internos e a possibilidade de realização da petição – os quais escapam de K. por dormir durante

o encontro com o funcionário – e que culminariam num novelo guardado por um nó górdio, impossível de desatar para desfazê-lo.

Quanto ao romance **O Processo** (2007c), o personagem Joseph K. recebe em sua casa dois agentes judiciários, com o intuito de lhe informar sobre um processo que corre contra ele na justiça. Mesmo alegando ser inocente, os guardas não o deixam sair porque: “compreendemos bem que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de ordenar uma detenção, examinam muito cuidadosamente os motivos da prisão e investigam a conduta do detido. *Não pode existir nenhum erro*” (2007c, p. 44). De novo, existe a pretensão que os sistemas lógicos-rationais são impassíveis de ter alguma disfunção.

Além disso, é interessante notar que, por desconhecer as leis que levaram à sua prisão e mencionar isso aos guardas, eles retrucam doentamente questionando que era impossível para Joseph K. saber que não violou as leis, já que as desconhece. Mas, sem saber o motivo deste, lhe incorre que “K. vivia em um Estado Constitucional no qual reinava a paz, no qual todas as leis estavam em vigor” (2007c, p. 42), e diante desta percepção ele lentamente toma consciência do que era a sua vida até então. Neste romance, vemos de novo que a lógica impessoal, agora de um sistema judiciário, inverte a verdadeira relação, e torna uma ação racional a um fim, a uma ação completamente irracional. Para Löwy (2005, p. 72), estas são:

Atitudes arbitrárias sem justificação alguma (moral; racional; humana); exigências desmesuradas e absurdas com relação ao herói-vítima; injustiça (a culpabilidade é, falsamente, considerada evidente, patente, indubitável); punição totalmente desproporcional ao “erro” (inexistente ou trivial).

Quando de seu interrogatório na justiça, Joseph K. se dirige ao prédio e entra em contato com um mundo horrendo, localizado no prédio da Justiça. Sua construção é decadente, o seu interior é completamente desconexo e tratado com desleixo, os funcionários são corruptíveis e os juízes estão completamente alheios da realidade. Por este motivo, ele denuncia os erros do sistema judiciário e assim, “não digo que se trate de um inquérito dirigido com negligência, mas me comprazo em oferecer-lhe esta caracterização para o seu próprio conhecimento” (KAFKA, 2007c, p. 75).

Podemos notar também que as próprias pessoas que convivem com a atmosfera daquele prédio, reconhecem-no como muito opressivo. O personagem sente uma vertigem diante da confusão pela maneira como a instituição é tratada. Por isso, ele necessita de uma enfermeira para que se recomponha.

A necessidade interminável de interrogatórios, de círculos viciosos no processo judiciário, pode ser reconhecida pela própria enfermeira ao afirmar que ele terá que vir mais vezes ao prédio, então “acaba-se acostumando por completo a este ar. Depois que você volte aqui *duas ou três* vezes mais já não perceberá sequer quão opressiva é a atmosfera” (2007c, p. 100, grifos nossos).

É assim que ele vê a experiência moderna em suas instituições. Joseph K. é apenas *mais um* dentro um grande aparato alienador, que funciona como sistema regulador de uma vida até quando existe uma ignorância total deste processo: “É possível que elas tenham existência apenas na obediência; apenas naquele que a cumpre (e que certamente não a conhece)” (ANDERS, 1969, p. 93).

O herói começa então sua busca por advogados que defendam sua causa, principalmente por instrução de seu tio, e são estes momentos que mostram como a justiça kafkiana toma uma lógica absurda, mas que em seu extremo absurdo, parece-nos como algo crível de acontecimento. O seu advogado explica que a hierarquia judiciária possui uma quantidade infinita de escalas, e que nem mesmo os iniciados conseguem compreender este sistema como um todo e, por isso, ele sempre dizia fazer sucessivos progressos com o caso, mas ele nunca comunicava quais seriam estes avanços. E, pior ainda, nenhum dos advogados disponíveis busca realmente introduzir uma melhora no sistema, e é por isso, todos os que necessitam de um julgamento perdem tempo pensando em como melhorar a justiça.

O personagem nota então que se ficar esperando a solução partir de qualquer advogado que o sistema disponha, ele ficará perdido nesta rede interminável de postergações e não conseguirá resolver sua pendência com a justiça. É através de um industrial, que necessita de seus serviços no banco em que trabalha, que o informa de uma pessoa, o pintor Titorelli, que pode dar uma explicação e mostrar uma possível saída contra seu processo.

O mais interessante é que o círculo vicioso e as contradições do sistema podem ser descobertos também pela visita de Joseph K. ao pintor Titorelli, o qual conhece muitas pessoas do judiciário. Na verdade, “é muito fácil explicar essas contradições”, pois, segundo o pintor, eles conversavam sobre duas coisas

diferentes: “por um lado, daquilo que a lei estabelece, e por outro, daquilo que eu cheguei a saber por experiência pessoal” (2007c, p. 180). A saída seria apelar para juízes de menor instância que o absolveriam provisoriamente e seria válida até uma nova detenção, que seria absolvida novamente por outro juiz até que ele morresse de idade ou doença. O sistema não funciona da maneira como foi concebido, e sim por uma lógica desligada de seus conceitos que funciona por seus próprios interesses.

Como Joseph K. não se conforma com esta solução, ele percebe que o seu processo começa a atrapalhar a sua vida como funcionário do Banco. A direção do estabelecimento em que trabalha começa a perder a confiança que ele demorou a conquistar, devido ao seu problema com a justiça. Para tentar ganhar novamente esta confiança, o personagem tem que se encontrar com um cliente na catedral da cidade. Lá, o cliente não comparece ao encontro e ele conhece um padre com quem tem uma conversa intrigante, fazendo o personagem pensar sobre a sua situação.

Em **O Processo** tem uma problemática muito discutida. A parábola “Diante da lei” (2007c, p. 238-242), contada na catedral por um padre que se interessara por seu caso. Para muitos, ela representa os julgamentos insondáveis da instituição divina, ou tentam alegar a culpa do herói para justificar a parábola (LÖWY, 2005). No texto, não há indicações de que realmente ele tenha feito algo, pois durante todo o livro, Joseph K. está convencido de que foi caluniado, pois não havia feito realmente nada. Mas a interpretação mais interessante, de própria autoria de Löwy (2005), é a de que o homem que não age, não tem como entrar nas portas da Lei. É necessário atuar de alguma forma contra esse aparato que domina os homens ao invés de servi-los.

Uma pessoa, diante da relação de “sombra entre sombras” é apenas considerada como mais uma dentre todas, dentro do sistema, pois o processo de Joseph K. “não é senão um caso particular que como tal não apresenta grande importância, [...] mas constitui o *sintoma de um modo de agir que se exercita contra muitos outros*” (KAFKA, 2007c, p. 77, grifos nossos). A “sabedoria do sistema” sobrepujou seu próprio criador e tomou a forma de um gigante que descarta o ser, enquanto indivíduo: “[...] enquanto o grande organismo, vendo-se apenas muito ligeiramente afetado por isso, conseguiria facilmente uma peça de reposição (sempre dentro de seu mesmo sistema) e permaneceria imutável [...]” (2007c, p.

150), que não consegue mais compreender o seu funcionamento, agora *irracional e insondável*.

Se pudermos resumir todo o ponto desenvolvido nestes principais romances do autor, poderíamos dizer que, Weber, similarmente a Kafka vê que: “A despeito do rumor geral, cada um está mudo e isolado em si mesmo. O encaixe dos valores do mundo e dos valores do eu já não funciona convenientemente. Não vivemos num mundo *destruído*, vivemos num mundo *transtornado*” (KAFKA, 1983, p. 124).

Portanto, utilizaremos outros escritos de Kafka, e os próprios romances já analisados para aproximá-los com as considerações de Simmel sobre a modernidade. É interessante começarmos com **Um Artista da Fome** (2007d), porque, neste pequeno texto, ele descreve um jejuador e sua relação com os tempos modernos: “Nos últimos decênios, o interesse pelos jejuadores diminuiu muitíssimo” (KAFKA, 2007d, p. 69). Antigamente, o interesse pelo suplício dos outros homens a ponto de este ser o principal motivo de um espetáculo deste tipo. Na sociedade moderna, é totalmente impossível.

O desinteresse *blasé* da sociedade moderna fez com que as preocupações, um tanto filosóficas quanto ao caráter e os motivos pessoais do jejuador de antigamente fossem totalmente abandonadas. Nos períodos idos, “em uma situação de aparente esplendor” (KAFKA, 2007d, p. 73), todos se interessavam por sua causa, mas “a famosa mudança sobreviera quase de repente” (2007d, p. 74). Diante de tanto descaso, ele continua sem comer até a morte e simplesmente é sobreposto a uma fera, na qual, esta sim, pelo seu *medo impactante* atrai os espectadores. São “figuras oriundas de um mundo arcaico que força a passagem para o presente” (FERRARI, 2007, p. 158). A troca do blasé pela aventura passageira de Simmel nos mostra em Kafka as mudanças da modernidade também em seus aspectos fugidios e mais cotidianos.

É interessante voltarmos ao final d’**O Processo** para mostrar que a vida moderna possui essa especificidade do desinteresse pelos valor dos outros. Se o blasé é aquele que não se interessa mais pelo ser humano, a última esperança de Joseph K. se mostrou totalmente infundada, pois por mais que ele ainda obtinha esperanças de ajuda de algum amigo, alguém que se interessasse por ele, de alguém que possuía a intenção de lhe ajudar, ela se dissipa logo que ele estende os braços àquela pessoa, e seus carrascos o matam. Suas últimas palavras são: “como um cachorro!” (2007c, p. 252).

Em **Sonhos** (2008), uma reunião de cartas, diários e fragmentos de seus cadernos, poderemos visualizar aquele indivíduo que conhece o poder objetivador da realidade e que busca, não obstante o seu trabalho como burocrata, fugir deste aparelho que reifica a lógica racional e a inverte. Kafka via a literatura como a sua “fuga” do mundo real e o único meio de satisfação como humano: “Visto da perspectiva da literatura, meu destino é muito simples. O impulso de representar minha vida onírica deslocou todo o resto para um plano secundário, que definhou assustadoramente e não pára de definhar. Nada mais poderá me satisfazer, nunca” (KAFKA, 2008, p. 86).

Se buscamos a crítica simmeliana sobre a questão de “apenas divertir-se”, vemos que Kafka possui esta capacidade de liberar a esfera subjetiva de sua vida ao ir a teatros, danças, balés, os quais povoam seus sonhos. É essa convivência com as artes e outras expressões simbólicas do homem, que Simmel define como objeto de valorização da capacidade humana subjetiva e está presente no romancista: “A tensão que existe entre o mundo subjetivo do eu e o mundo exterior objetivo, entre o homem e o tempo, eis o problema principal de toda arte” (KAFKA, 1983, p. 226).

Por isso, a necessidade de cálculo, a precisão das máquinas o consomem, ao ver que ela domina cada vez mais seu mundo cotidiano:

O pesadelo de um mundo totalmente administrado, o avanço incontido da mecanização e da destruição das relações humanas não é um mero produto de sua fantasia, senão mais um reflexo de uma sociedade e de sua época. Kafka é um escritor muito mais realista do que frequentemente se concede²⁴. (GARCÍA, 1989, p 72)

Ainda que as descrições de seus sonhos sejam entremeadas de incongruências, podemos ver que ele convive intimamente com a esfera subjetiva, utilizando desde as suas leituras aos teatros, pinturas e a própria análise das construções de sua cidade natal (1983) para compreensão de seu mundo. É notável a percepção do moderno em Kafka: “Sonho há pouco: com meu pai andando de bonde em Berlim. A atmosfera metropolitana era dada por inúmeras cancelas

²⁴ La pesadilla de un mundo totalmente administrado, el avance incontenible de la mecanización y de la destrucción de las relaciones humanas no es un mero producto de su fantasía sino más bien el reflejo de una sociedad y de una época. Kafka es un escritor mucho más realista de lo que suele conceder.

distribuídas a intervalos regulares [...] De resto tudo era vazio, mas a quantidade destas cancelas era enorme” (KAFKA, 2008, p. 48).

Isto se repete em outro sonho, neste mesmo livro, descrito em uma carta a Max Brod. Kafka escreve que estava em Paris, alojado em um prédio formado por automóveis, fiacres, ônibus e que tudo estava num movimento muito rápido e constante. Todos estes objetos amontoavam-se em cima uns dos outros e que ele não tinha nenhum momento de descanso, devido à agitação ao seu redor.

Se pegarmos outro exemplo da arte em Kafka, ele a concebe como um meio de transcender a normalidade. Ele considera que a arte possa ser um meio de fundição com o objeto de sua criação, que clareia a existência individual da pessoa: “a arte é como a prece, a mão estendida na escuridão, que quer apanhar uma parte de graça para se transmutar na mão que dá” (1983, p. 57). Nada mais parecido com a descrição da transferência da subjetividade nos objetos artísticos, realizado por Simmel.

A necessidade de precisão, a lógica objetiva em tudo o que é racional, mas vazia de conteúdo, é presente. Ele se sente consumido por esta lógica objetiva, a qual não condiz com a sua busca pelo crescimento pessoal: “O caminho que leva da impressão ao conhecimento é quase sempre longo e difícil, e muitas pessoas não passam de mesquinhos viajantes. É preciso perdoar-lhes quando vêm titubeando chocar-se contra nós como uma parede” (KAFKA, 1983, p. 46). Ele não consegue se submeter e há sua busca incessante pela crítica a este modelo, que desconecta o ser humano e na verdade não os melhora. Na verdade, ele mesmo reconhece que quem possui o refinamento de apreciar os outros homens, a arte, as expressões subjetivas, se torna uma pessoa mais forte quanto às patologias modernas e consegue realmente viver. Quando o homem não possui esta capacidade, semelhantemente a Simmel, ele considera que eles não possuem uma personalidade que realmente consiga aproveitar a vida de modo enriquecido, então, “A maioria dos homens não vive verdadeiramente” (1983, p. 72).

As suas menções a variados escritores como Goethe, familiar a variadas pessoas de língua alemã, inclusive Weber, Simmel e Marx, nos mostram que estes autores também tiveram a capacidade de atingir, ao menos também a Kafka, um modo de interpretação de seu próprio mundo. Ele via na arte, um meio de denúncia através da representação subjetiva que *induz ao pensamento do real*, pois, ao discutir as leis ideais de Platão com Janouch, ele observa que: “Os poetas tentam

dar ao homem outros olhos, a fim de mudar a realidade. Por isso são elementos realmente subversivos, pois querem a mudança” (KAFKA, 1983, p. 170).

Com a sua percepção sobre a modernidade, que se encaixa muito com a questão da liberdade, poderíamos colocar que: “Não se conseguiria distinguir tão nitidamente os tchecos de 1913 dos de 1920. Os tchecos de hoje têm muito mais possibilidades e por isso poderiam – se se pode dizer isso – ser melhores” (KAFKA, 1983, p. 126). E como sua preocupação é genérica, ele não se limita a analisar os tchecos: “Assim, estão – como aliás a maioria das pessoas em nossa época – verdadeiramente mutilados em sua alma. As pessoas de hoje estão, em sua maioria, doentes – *da sensibilidade e do intelecto*” (1983, p. 227, grifos nossos).

Parece-nos que este diagnóstico poderia muito bem ter sido escrito pelo próprio Simmel. De maneira semelhante em Kafka, cabe ao indivíduo buscar a saída deste mundo gelado. A racionalidade, a desumanização que aconteceu na modernidade, embota a capacidade humana de dar valor aos objetos produzidos por ele mesmo, pelos outros e, mais importante ainda, dar valor aos próprios homens, pois elas são forças neutralizantes que “vem há anos anestesiando as forças morais dos homens, e conseqüentemente o próprio homem” (1983, p. 61).

Kafka também percebe que houve o abandono de Deus na sociedade moderna, nada mais que a secularização do mundo. O romancista, na verdade, lamenta este fato pela sua relação íntima com o judaísmo e o sionismo, mas do mesmo modo ele consegue perceber inteligentemente as conseqüências advindas deste processo.

A presunção da ordem no mundo obscurece a total falta de subjetividade nos interesses humanos. Isso está muito presente em Kafka pelo seu próprio trabalho no Instituto de Seguros. Lá ele convive diretamente com as necessidades objetivas das pessoas e, quando ele reconhece em Janouch o interesse genuíno pela literatura, pela arte e também pela história de Praga, Kafka diz que as conversas entre os dois mostram um genuíno interesse pela criação humana. O problema é: ao voltar para seu ofício, ele deve se submeter a tudo que considera desgostoso.

A força criativa da ação subjetiva é, em Kafka, a sua criatividade na literatura. Ele considera que, através dela, consegue realmente expressar tudo o que quer dizer. Além de ter consciência deste fato, ele sabia que o seu caso de insônia, que o atrapalhava enormemente a ponto de se considerar sempre como uma pessoa doente, elevava sua criatividade e, portanto “À noite e de manhã, a consciência de

minhas faculdades poéticas é completamente difusa. Sinto-me descontraído até o fundo do meu ser e posso tirar de mim o que quiser” (KAFKA, 2008, p. 28).

Isso mostra que Kafka possuía um apreço enorme ao que ele considerava como a real importância valorativa do homem. Quando analisamos as variadas coisas que nos apresentam em nossa vida, devemos saber escolher o que há de importante. Não podemos nos enganar e lutar por falsos valores, porque senão “[...] nos arruinamos sem prestar atenção às coisas a que está ligada toda a nossa existência humana. Aí está uma confusão que nos atira na lama e nos mata” (1983, p. 88-89). Devemos ter o cuidado de selecionar o que realmente é valor humano.

Por isso, consideramos que a característica da responsabilidade contra este desinteresse a tudo o que merece respeito pelo homem também aparece em Kafka. Como o autor mesmo afirma, ele deve se entregar ao embate a tudo o que considera como negativo no mundo moderno. O homem deve ser capaz de reconhecer o válido não por apenas ser considerado como uma inovação, um progresso. Não é o caso de um retorno ao antigo, mas de saber reconhecer no antigo e no novo a validade da expressão humana: “Sofremos muito limitando nosso eu. O desejo de demarcar nitidamente do estágio que deve ser ultrapassado acarreta sem cessar excessos de refinamento conceptual e, conseqüentemente, sem cessar novas ilusões” (KAFKA, 1983, p. 68).

Com isso, buscaremos agora as “afinidades eletivas” relacionadas à questão da alienação em Marx. Como vimos, Kafka crê e inclui em suas considerações que o homem é incapaz de ter voz na sociedade, convive consigo mesmo e não tem “consciência de uma responsabilidade supra-individual” (1983, p. 159). Ele também é, então, incapaz de se relacionar politicamente e socialmente, uma das críticas mais pujantes de Marx para discutir o homem alienado: “Lutamos por valores que não são valores reais e nos arruinamos sem prestar atenção às coisas a que está ligada toda a nossa existência humana” (KAFKA, 1983, p. 89).

Se começarmos com **Na Colônia Penal** (1996), uma obra que é muito utilizada para discutir a problemática semelhante à d’**O Processo**, podemos ver a inversão que ocasiona a alienação, aonde o ser humano passa a ser bestial: “Aliás, o condenado parecia de uma sujeição tão canina [...]” (1996, p. 05). A própria alusão no começo deste conto já nos indica qual seria a relação entre o oficial/executor e o condenado, ante um pasmo explorador, pois como o oficial afirma: “Se eu tivesse primeiro intimado e depois interrogado o homem, só teria surgido confusão. Ele teria

mentido, e se eu o tivesse desmentido, teria substituído essas mentiras por outras e assim adiante” (1996, p. 16).

O acusado não é nem ao menos considerado como homem, por infringir uma lei completamente absurda, no qual ele não faz a menor ideia do que está sendo culpado. Se nos escritos mais vultosos de Kafka a perspectiva era a do acusado, agora vemos alguém de fora – constituído na figura do explorador – que nem ao menos compreende o sistema erigido para o controle das pessoas. É interessante notar que o “aparelho singular” de execução é conhecido amplamente pelo oficial, mas completamente impossível de decifrar segundo a ótica do explorador, e é daqui que conseguimos achar o ponto alienante da sociedade moderna em suas obras.

Existe o que chega quase a ser um consenso dos intérpretes de Kafka, sobre uma provável faceta profética, na qual se discute neste pequeno texto o início de uma patologia moderna ainda maior, dos “[...] carrascos militares do Terceiro Reich de Hitler” (KONDER, 1974, p. 113). A discussão perpassa sobre a disciplina do oficial sobre seu trabalho, na qual ele desconsidera a vítima e passa a discutir as maravilhas de uma máquina inventada, na qual os condenados deveriam sofrer durante horas as agulhadas deste invento, para descobrir a verdade maior, o motivo de sua execução, que é literalmente escrito na pele da vítima até ela se dar conta dos motivos de sua morte, que a do conto é: Honra a teu superior. O caráter profético se dá principalmente no final do conto, onde o inventor da máquina possui em seu jazigo os seguintes dizeres:

Aqui jaz o antigo comandante. Seus adeptos, que agora não podem dizer o nome, cavaram-lhe o túmulo e assentaram a lápide. Existe uma profecia segundo a qual o comandante, depois de determinado número de anos, ressuscitará e chefiará seus adeptos para a reconquista da colônia. Acreditai e esperai! (1996, p. 50)

Realmente fica muito difícil não associar a Hitler e sua busca doentia pela reascensão da Alemanha. Até mesmo o aparelho que marcava na pele a condenação, remete à tatuagem nos judeus, dentro dos campos de concentração. Este ponto, na verdade, é extremamente problemático. Se muitos dos autores trabalham com a possibilidade de Kafka escrever sobre seu tempo, fica difícil definir até que ponto é uma extrema e infeliz coincidência ou apenas uma visualização de uma perda do combate no qual ele se propôs a descrever.

Se pegarmos a obra de García (1989, p. 73-75), podemos achar um contato muito mais interessante neste ponto. Ali este autor traduz um escrito oficial do trabalho de Kafka como burocrata, em que relata o desenvolvimento dos tornos, com os quais os operários conviviam diariamente e que decepavam os dedos das mãos e às vezes até a própria mão. Devemos deixar claro que a intenção de Kafka era proteger os trabalhadores de se machucarem seriamente, mas o interesse de seu escritório era proteger o trabalhador “em função” das empresas, para que o serviço não parasse: “A imagem contínua de uma fatiadora muito larga que vai me cortando em alta velocidade e com regularidade mecânica em fatias muito fininhas que saem voando quase enroladas por causa da rapidez do trabalho” (KAFKA, 2008, p. 70).

A intenção do desenvolvimento destas máquinas é de que o operário não perca os dedos para não parar de trabalhar. Na verdade, não é a busca pelo bem-estar do operário que faz com que as máquinas se desenvolvam, mas assim como a preocupação do carrasco do conto, é de que a máquina nunca pare de se movimentar. Como Kafka sempre foi um extremista, fica mais crível compreender este conto pela ótica da perfeição das criações humanas valerem mais do que a própria vida humana no trabalho, nada mais que o começo do estranhamento “do e no” trabalho, a transformação do homem como um apêndice da máquina, que mais tarde iria culminar na alienação humana:

A consecuencia dos mecanismos introduzidos se tem eliminado, por um lado, a maioria das posibilidades de alcançar com os dedos as extremidades dos eixos quadrados, mas, por outro lado, se conseguiu que incluindo o caso em que os dedos cheguem às extremidades, se produzam pequenas lesões de pouca importância, pequenas lesões, *que nunca tem como consecuencia a interrupção do trabalho*²⁵. (KAFKA, 1989, p. 77, grifos nossos, tradução nossa)

A condição dos operários de sua época era muito preocupante, assim como o próprio Marx já havia introduzido. Os valores do homem são colocados à prova quando comparados aos da máquina: “As fábricas não passam de órgãos a serviço do crescimento do lucro monetário. Só temos nesse negócio um papel secundário. O mais importante é o dinheiro e a máquina”. Isso representa a compreensão de Kafka

²⁵ A consecuencia de los mecanismos introducidos se han eliminado, por un lado, de las posibilidades de alcanzar con los dedos los filos de los ejes cuadrados, pero, por otro lado, se ha conseguido que incluso en el caso de que los dedos lleguen a los filos, se produzcan únicamente lesiones de muy poca importancia, pequeños desgarros, que nunca tienen como consecuencia la interrupción del trabajo.

sobre o homem na sociedade moderna: “O ser humano não passa de um instrumento fora de moda a serviço da acumulação de capital [...]” (1983, p. 124-125).

Na fábrica de amianto de sua família, Kafka tinha imenso apreço aos subordinados de seu pai e ele não compreendia como os trabalhadores, tão maltratados, conseguiam suportar tamanha iniquidade. Se considerarmos seu comentário à Max Brod, notaremos rapidamente que ele possuía um interesse genuíno pelos trabalhadores durante seu serviço como burocrata: “Como aqueles homens são humildes... Eles vêm nos solicitar. Em vez de tomar a casa de assalto e partir para o saque, eles vêm nos solicitar” (KAFKA *apud* LÖWY, 2005, p. 78).

Essa mesma figura solícita aparece naquele condenado da colônia e o mesmo desinteresse à ajuda aos que estão sendo injustiçados, coisa que o explorador do conto não sofre, e que Kafka percebera durante seu trabalho no Instituto de Seguros: “Ninguém poderia supor qualquer benefício em causa própria por parte do observador, pois o condenado era uma pessoa estranha a ele, não era seu compatriota e não demandava nenhuma compaixão” (1996, p. 25). Mas, na verdade, as pessoas que viviam na colônia iam assistir à execução, mesmo que por meios completamente injustos, tanto que parte da máquina era feita de cristal para que a ação fosse mais bem visualizada. O homem genérico, com a percepção das necessidades supraindividuais, de se importar com seu semelhante, não existe nos escritos do romancista.

Se considerarmos que, para Marx, o homem é um ser com capacidades inventivas, que cria e transforma seu mundo em busca de sua liberdade, nos temas kafkianos conseguimos perceber que a alienação se interpôs nessa relação, e criou as disfunções degenerativas do ser genérico. Há a sensação de não possuir-se plenamente, o sentimento de que existe uma aura opressiva nas criações humanas que transforma o homem em um ser bestial ou algum objeto.

Todas as conquistas que a técnica introduziu não produziram a liberdade, a emancipação da condição da natureza animal e de subsistência, mas na verdade nos traz de volta a este estado. O aumento da produção humana em conjunto com a desunião proporcionada pela modernidade, em seus variados aspectos conjuntivos, fez com que o proveito desse excesso não fosse feito coletivamente:

A parte mais sublime da criação, e a mais impossível de limitar, mesmo tateando, quero dizer o tempo, está lá aprisionada na rede de sórdidos interesses mercantis. Isso avilta e rebaixa não somente a criação, mas sobretudo o homem, que é seu elemento constitutivo. Uma vida assim taylorizada é uma atroz maldição, que só pode produzir a fome e a miséria, em vez da riqueza e do lucro que dela se esperam. [...] A vida é uma dessas cadeias industriais ela nos arrasta... não se sabe para onde. Somos uma coisa, um objeto, mais do que um ser vivo. (KAFKA, 1983, p. 139)

Isso nos diz como Kafka percebia a divisão do trabalho, na figura de Taylor, em seu aspecto mais alienante. Não se conseguia mais perceber o trabalho como algo edificante, as indústrias eram sujas, e os operários viam a sua liberdade, a sua fruição da vida naquilo que ele tem de animal: “A criação ignora a divisão do trabalho. São sempre de uma só vez o conjunto e o indivíduo que nela estão em jogo” (KAFKA, 1983, p. 171).

É isso que vemos em **América** (s/d), quando Karl Rossman lá havia chegado, vê a estátua da liberdade empunhando *uma espada*, símbolo da ironia do autor com a sociedade americana moderna e as propostas de Taylor para o trabalho: “Contemplou a estátua da deusa da Liberdade, [...] Seu braço, portando a espada, se elevava com ímpeto renovado e ao redor de sua figura sopravam os livres ventos²⁶” (s/d, p. 20).

Dentro do navio, ele conhece um foguista que lhe pede ajuda por estar sendo injustiçado, mas Karl não consegue ajudá-lo e, ao sair, esquece do foguista imediatamente. E ainda por cima, ele tem consciência da sorte de ter encontrado seu tio, pois se fosse visto como um imigrante insignificante, provavelmente não teria passado pela imigração, porque naquela terra não se poderia esperar compaixão alguma.

Mais tarde, quando rompe com seu tio, Karl se vê sozinho e não sabe para onde ir. Depois de desventuras numa pensão com dois vigaristas, ele arruma um emprego de ascensorista. Da mesma maneira, um destes vigaristas acaba por fazer com que ele seja despedido ao entrar no hotel onde trabalhava bêbado e incomodando a todos. Todas estas figuras são em seu romance figuras que “dão prova de um insuportável autoritarismo, cujas características serão reencontradas nos romances e novelas dos anos seguintes” (LÖWY, 2005, p. 171-172).

²⁶ contempló la estatua de la diosa de la Libertad, [...] Su brazo, portando la espada, se elevaba con ímpetu renovado y en torno a su figura soplaban los libres vientos.

As piores imagens da figura autoritária são dadas pela hierarquia do Hotel onde Karl trabalhara e seu tio. São eles que constituem uma maior aproximação com as críticas de Marx, pois são descritos como empresas privadas (de seu tio) que exploravam inescrupulosamente os empregados. Os empregados de seu tio passam seus dias enterrados em cabines telefônicas, sem preocupação com mais nada, imunes a seu exterior, suas cabeças presas e seus dedos que movimentavam de modo muito rápido e mecânico. E, no caso de Karl, o emprego de ascensorista tem o mesmo problema, onde era um trabalho exaustivo, monótono e semelhante a uma máquina.

Em suas andanças pelas ruas de América, ele encontrava uma situação bem marxiana: “nos escritórios e nas ruas, o ruído penetrante, campainhas que atordoam, veículos buzinando, uma balbúrdia estonteante, ‘que não se parece produto dos homens, mas *um elemento desconhecido*” (LÖWY, 2005, p. 75, grifos nossos). Isso nos remete às descrições dos sonhos de Kafka, aonde ele interpreta os mesmo elementos na sociedade européia.

É nesse livro que a sensibilidade subjetiva deixa de ser comentada, e sua obra se torna algo com uma correspondência oficial. Existe em todos os locais uma dominação das relações sociais. São coisas que escapam ao ser humano e invertem a lógica da fruição da vida: “esse antinaturalismo do tom, o não-anúncio do incomum, confere ao incomum, até mesmo ao pavoroso, um bem-estar pequeno-burguês característico” (ANDERS, 1969, p. 20).

É interessante dizer que essa análise da sociedade norte-americana representa um estado geral de alienação. As instituições descritas em **O Processo** e **O Castelo** são muito semelhantes às instituições hegelianas as quais Marx propôs inverter. O capitalismo trouxe consequências trágicas ao ser humano, estranhado em seu processo produtivo e alienado de sua condição humana. Segundo Löwy (2005, p. 75):

No entanto, parece-me que a crítica da sociedade norte-americana esboçada nesse livro e, em particular, do poder exercido sobre os seres humanos pelos aparelhos técnicos modernos, inspira-se, sobretudo, no protesto romântico contra a *Zivilisation* burguesa moderna [...]

O próprio Kafka em **Carta a meu Pai** (2007b, p. 99) percebia o tratamento inumano que seu pai dedicava a seus funcionários: “A ti, em troca, ouvia-te e via-te

na tenda, gritando, insultando e berrando, de tal maneira que, conforme minha opinião dessa época, não se podia repetir em parte alguma do mundo”. Posteriormente, ao perceber que este tratamento inumano era generalizado e banalizado, ele percebe que a relação entre funcionários e patrões não era saudável: “Chamavas a teus empregados ‘inimigos pagos’; e o eram, porém, ainda antes de o ser, me parecias agir como seu ‘inimigo que paga’” (idem).

Ele possuía consciência que as relações laborais não eram justas em nenhum lugar. Em seu emprego no Instituto de Seguros, ele adotava o lado dos trabalhadores, por presenciar imensos absurdos os quais eles sofriam no Instituto, como ouvir outros dizerem que o problema não era responsabilidade deles, mas das empresas. Kafka percebeu também que a relação alienante atinge ambos os lados desta relação, ao analisar uma figura de George Grosz, representando o capitalismo, como o próprio Marx havia anunciado:

Não diria que é falsa. É falsa e justa ao mesmo tempo. Justa numa direção somente. Falsa na medida que decreta que a vista parcial é uma vista de conjunto. O gordo de cartola vive nas costas dos pobres que ele esmaga é justo. O gordo domina o pobre no quadro de um sistema determinado, mas não é o próprio sistema. Não é nem mesmo o dono desse sistema. Ao contrário, ele também carrega correntes, que não estão representadas nesse desenho. A imagem não está completa. Por isso não é boa. O capitalismo é um sistema de dependências que vão de dentro para fora e de fora para dentro, de cima para baixo e de baixo para cima. O capitalismo é um estado do mundo e da alma. (KAFKA, 1983, p. 184)

É o mundo moderno, com o trabalho estranhado, que traz as desigualdades sociais, tanto pelo desapego aos outros quanto pelo sistema erigido pelos próprios homens, cuja essência continua cada vez mais escapando de seu controle. Os personagens de Kafka são pessoas alienadas, as quais orientam seu mundo numa perspectiva embotada subjetivamente pelo racionalismo de suas construções: “Evidentemente não se trata do realismo dos grandes mestres do século XIX [...] era preciso criar novos modos de olhar e narrar, e Kafka criou o dele [...] aberto às ocorrências que surgiam em estado de casulo, causou espanto e estranheza quando foi chamado de ‘realista’” (CARONE, 2008, p. 203).

Existem, no conjunto de sua obra, elementos muito semelhantes aos clássicos alemães, que em sua época também combateram todas as disfunções causadas pelo surgimento da modernidade. Se em Weber ainda existe algo de positivo nesse racionalismo, ele mesmo se concentra no problema político de

domínio da burocracia. Em Simmel, vemos que o homem perde a sua capacidade subjetiva de apreciação do mundo, embotada pelo dinheiro e pela lógica objetiva reinante. Em Marx, vimos que o homem não consegue mais ter a fruição em seu trabalho, não consegue mais crescer subjetivamente e se aliena de tal modo que se isola da sua sociedade.

Kafka não foi um sociólogo, e suas obras não têm a menor possibilidade de serem comparadas com uma sociologia como alguns autores tentaram fazer (LÖWY, 2005). O ponto decisivo no nosso trabalho foi conseguir buscar os elementos que se assemelham nas análises clássicas da modernidade dentro de seus escritos sob o tema de “afinidades eletivas”, mas a intenção não é comparar estas duas esferas distintas. O que demonstramos é que os escritos de Kafka possuem certas características tão distintas que surgiram no processo de modernização do mundo, no qual ele próprio cresceu e acabou trabalhando dentro deste mesmo processo. A grande contribuição de Kafka foi nos mostrar uma perspectiva imaginária concreta, repleta de personagens e coisas, não o sistema conceitual e abstrato de Weber, Simmel e Marx.

Em conjunto, trabalhamos com a lógica racional para perceber os problemas essenciais à análise da sociologia clássica sobre este tema. Este foi o ponto de encontro para questionar a proposta da análise estratégica pela busca de um consenso em Habermas. Utilizamos-lo também para perceber que existiu uma esfera literária que discutia as obras de arte, romances, e que mais tarde iria culminar numa refuncionalização para uma esfera pública diante do problema “do social”. Esse ponto de inflexão nos trouxe a Kafka, que representou em seus romances as patologias de um mundo moderno, secularizado, racional, alienado e objetivante e nos possibilitou a interpretação de seus escritos pelo modo da esfera literária.

Existe também entre outros autores a problemática sobre Kafka ser ou não um escritor realista, como Lukács (1885-1971) não acreditava ser até sofrer um “processo” durante a invasão soviética na Hungria muito semelhante ao romance. O caso de discussão realmente não é muito útil, pois Kafka não queria ser um realista e suas obras são realmente surreais, mas mesmo por isso elas não deixam de ter uma crítica muito forte às leis imanentes da sociedade moderna. Seus “heróis” representam uma luta incessante contra tudo o que existe de patológico e desumanizador em seu mundo, em que todas as disfunções da modernidade são tomadas como completamente normais, rotinizadas e funcionais.

Se isto mostra semelhança, é que em Kafka existem “heróis” não mais como nas literaturas antigas, como nas figuras de Ulisses, Ivanhoé, ou mesmo Os Três Mosqueteiros, que nunca se mostram perdidos quando diante de problemas. Kafka nos mostra personagens de uma época posterior, que lutam contra os elementos contraditórios em sua sociedade. Se o personagem não vence esta luta, isto significa que as instituições, a alienação e o espírito objetivo estão espalhados e misturados em todos os que convivem nessa sociedade: “Acordei encerrado num quadrado formado por uma cerca de madeira e que não permitia dar mais do que um passo para cada lado” (KAFKA, 2008, p. 92).

As figuras representadas em Kafka são elementos *solitários* e as outras subjetividades presentes não se unem a ele nesta luta, criada pelos próprios homens: “Não quero acreditar, mas as pessoas demonstram que assim é, sem sobra de dúvida, e não param de sorrir” (2008, p. 84). Uma representação da solidão interior das pessoas, que dá aos seus romances o caráter de uma inevitável fatalidade, quando se dispõe sozinho contra a monstruosidade que mundo se transformou.

O ponto a ser destacado é que estes desenvolvimentos internos, de responsabilidade de cada indivíduo na luta, não são insuperáveis. Devemos buscar o valor das obras humanas para conseguir apreciar os outros de forma verdadeiramente real, concentrando-nos nas expressões subjetivas, elevando esta esfera humana para superar a objetividade das relações entre os homens no mundo moderno. Quando buscarmos também o interesse pela comunidade humana, a união destas pessoas pode criar as condições de transposição deste mundo mecanizado e insensível. É em conjunto que poderemos, se não reverter, ao menos refrear as patologias modernas para construir um mundo mais humanizado.

A influência de Kafka se tornou tão presente na nossa sociedade que o termo “kafkiano” aparece em vários dicionários de numerosas línguas. Este representa vários significados, desde atmosferas opressivas, pesadelos de mundo, forças impessoais misteriosas e ameaçadoras. Semelhantemente aos termos empregados em “dantescos”, “hamletiano” ou “quixotesco” o termo “kafkiano” dá ao autor uma aura de compreensão sobre a parte negativa de suas obras e desconsideram os casos irônicos, onde estão as situações ridículas que seus “heróis” expõem para sublinhar as incongruências das pessoas e instituições.

De qualquer maneira, isso mostra como o termo entrou para a linguagem comum para designar as situações de opressão na modernidade, que são experimentadas pelas pessoas comuns. O processo de Lukács serve como um exemplo muito claro desta relevância de Kafka para a compreensão do mundo em sua época. É quando percebemos que seus romances, contos, conversas mostram a ignorância dos homens no saber técnico. A sabedoria humana está, em seus livros, quando o autor descreve a ignorância daqueles que estão sujeitados e foram captados por este tipo de sociedade.

Se nossa perspectiva vem a somar, deixaremos como último comentário a própria posição de Michael Löwy (2005, p. 198-199), que representa muito bem toda a nossa temática e que possui uma síntese muito singular para este trabalho:

Se a ciência social formula conceitos, leis, análises, a obra literária faz viver indivíduos, personagens e situações. Se a primeira segue a lógica da racionalidade científica, a segunda segue a lógica da imaginação, e por esse viés produz um “efeito de conhecimento” insubstituível ao esclarecer, “a partir de dentro”, por assim dizer, os contornos e as formas da realidade social. A contribuição específica da obra literária situa-se no nível da singularidade concreta. Se ela enriquece tanto nossa percepção da realidade social é porque a ilumina de modo diferente dos conceitos científicos, condenados, mesmo na sociologia dita compreensiva, uma certa exterioridade. A luz interna e o enfoque subjetivo fazem da literatura um meio infinitamente precioso e inesgotavelmente profundo de conhecimento que nenhuma obra de ciência, por mais adequada que seja, poderá substituir...

4 CONCLUSÃO: DOS CLÁSSICOS A FRANZ KAFKA

Os grandes clássicos da sociologia alemã possibilitaram uma análise tanto do surgimento da modernidade quanto de suas consequências mais drásticas e, para isso, ficou claro que todos eles possuem em suas obras uma visão tanto positiva – enquanto das possibilidades que surgiram no processo de modernização – quanto negativa – relacionada aos aspectos patológicos consequentes do racionalismo – sobre a relação entre os seres humanos e as instituições modernas.

Se o nosso caminho surgiu com a discussão da alienação, é porque ela se mostra presente hoje, até mesmo mais forte, se dermos total crédito a Adorno e Horkheimer no tocante às instituições e às relações humanas. Marx nos trouxe importantes análises sobre a relação do mundo capitalista e a perda do sentido subjetivo da criação, que ocasiona o estranhamento das relações de trabalho. Nisso surge a confusão entre a real fruição da vida, que passa a ser considerada em Marx como animalésca, originando a alienação do ser humano enquanto ele possui enormes possibilidades de crescimento pessoal no trabalho e nas relações que estabelece com seus semelhantes. Agora os homens se relacionam como sendo “Crusoés” isolados em si mesmo e vivendo em sociedade.

Estabelecemos depois um cruzamento com o surgimento da sociedade moderna segundo a ótica weberiana. Ela se mostrou muito impactante quanto à mudança da orientação humana “da mão para a boca” para uma busca irracional pelo lucro, ao invés de aproveitar o mundo e sua vida. A ascese intramundana se mostrou essencial para essa inversão da orientação do trabalho, onde a vocação surgiu para dar um sentido à vida dentro do trabalho. O mundo começou a se orientar racionalmente e o isolamento em si mesmo também deu seu início. Para Weber, o mundo racional possui suas vantagens quanto a seus processos inerentes, quando vivemos agora num mundo de massas, no qual a personalidade deixa de ter preponderância dentro de suas relações, mas também existe uma perda do sentido subjetivo da ação.

Foi com essa última perspectiva que relacionamos Simmel em nosso trabalho. Para ele, o dinheiro possibilitou uma enorme liberdade para o desenvolvimento pessoal, que surgiu durante a passagem do feudalismo até a sociedade moderna. O grande impasse originado foi o que ele denominou como

“tragédia da cultura”, na qual as relações objetivadas da modernidade embotaram o ser humano da percepção das qualidades subjetivas dos objetos. Tanto pela divisão do trabalho quanto pelo dinheiro, entremeando inumeramente as relações de escolha, o ser humano passa a considerar tudo em uma perspectiva objetiva, o seu sentido pessoal de existência passa a ser visto apenas na diversão, na expectativa de fruição de tudo em um único instante. O ser humano pôde ser caracterizado por figuras como o cínico e o blasé.

Com essas análises, passamos então para a discussão da racionalidade instrumental, teorizada por Weber e utilizada para as análises de Marx e Simmel, para os quais a lógica da racionalidade estratégica visando ao ganho é central para a constituição das análises intersubjetivas. A intenção era deixar a perspectiva psicológica de lado nessas análises, principalmente pelo fato de não conseguirmos reviver as relações humanas nem sentir o que o outro sentiu. O que Weber propôs foi a tipologia ideal como elemento de comparação com os resultados visados pelos agentes para maximizar suas ações. Seus elementos tipológicos não são completamente desprovidos de subjetividade, pois, como ele mesmo reconhece, depende do interesse do pesquisador. Mas o ponto central é que ele fornece uma fonte original, destituída das interferências do mundo, a ser comparada com o real.

Com isso, passamos a questionar este método clássico, pois a análise instrumental tem a característica de excluir o ser humano na elaboração e desenvolvimento de seu próprio mundo. Para isso, utilizamos principalmente Elster e Magalhães: o primeiro por discutir o alcance do modelo weberiano e sua capacidade de atingir o real; e o segundo por nos trazer uma perspectiva crítica tanto de Weber quanto de Elster e que, mais à frente, culminaria na análise habermasiana do consenso.

Ao utilizarmos de Habermas, buscamos principalmente *trazer o agente à ação* na construção do mundo moderno. Se nos concentramos primeiro na proposta do consenso, foi porque ela nos deu a chance de considerar que os homens discutem a sua realidade ao interagirem, e buscam achar um caminho que leve ambos em consideração para a seleção da melhor alternativa. Isso foi importante porque, mesmo sendo desenvolvida posteriormente, ela nos dá uma análise mais clara quanto ao processo de discussão que se originou na esfera literária.

Foi esta esfera que serviu de germe à esfera pública, como centro de discussão dos problemas sociais e controle dos atos do Estado. Ela iniciou-se

através da discussão das artes modernas, quanto aos seus sucessos e insucessos na representação de seu mundo. O homem discutia as artes como uma forma paralela de representação do real e que, com o surgir dos jornais, impressos e outros meios de comunicação midiática, passariam então a discutir diretamente sua realidade.

Se foi possível discutir as artes ante essa perspectiva, a esfera literária representou o que propomos no início de nosso trabalho: buscar afinidades entre as análises críticas da modernidade pelos clássicos alemães e as obras de Franz Kafka. A grande problemática foi ampliar o alcance deste autor de uma crítica à burocracia para uma crítica ao mundo moderno, representado tanto pelos seus heróis quanto pelas instituições e o desenvolvimento de seus romances. Onde grandes intérpretes de Kafka centralizaram suas discussões sobre a burocracia, aqui pudemos desenvolver criticamente as posições clássicas da sociologia de modo a buscar outras “chaves” presentes nos romances e outros escritos de Kafka, de forma que esta amplitude de análise conseguisse dar mais riqueza tanto aos sociólogos alemães quanto aos escritos deste romancista.

Dentro dos romances e escritos pessoais de Kafka, pudemos ver um autor que buscou representar o que havia de negativo em seu mundo, onde os seres humanos não mais tem consciência de suas responsabilidades supraindividuais, ignoram os seus semelhantes, são feitos de marionetes pelas instituições e não levam em consideração a importância de cada indivíduo. Vimos que nele é possível achar um germe das denúncias da patologia moderna, nas quais o mundo é estéril, os caminhos não levam a lugar algum, o homem não tem mais a capacidade de relacionar com os outros e nem mesmo conseguir seus objetivos pessoais ante o constructo racionalista das instituições.

O que o nosso trabalho trouxe como ganho foi, através da análise clássica da modernidade, perceber que as críticas que existem nestes três grandes autores estão, de certa forma, representadas nas obras e nas considerações pessoais de Kafka. Conseguimos, então, ampliar o poder de representação deste romancista que escreveu sobre a modernidade ante a sua própria perspectiva de vida. Portanto, suas obras e escritos podem ser tomadas de uma ótica subjetiva, com personagens reais e concretos, vivendo sob a égide do racionalismo e sofrendo diante das consequências que a modernidade nos trouxe.

Creemos que nosso trabalho possa adicionar tanto à interpretação do mundo kafkiano quanto a outros romancistas que descreveram a sociedade durante seu tempo. Vemos exemplos disso em Balzac, Goethe e tanto outros autores de grande repercussão e que conseguiram representar seu mundo de forma a incutir em seus leitores a crítica de sua própria sociedade. Se foi possível, através de uma análise teórica, buscar elementos que possuem afinidade com os romances kafkianos, este tipo de estudo pode ser aplicado a outros tantos grandes escritores que com sua genialidade, criaram imagens concretas dos seres humanos e suas relações com o mundo e com seus semelhantes.

Sem clamar que nosso trabalho tenha capacidade de dar conta de todas as interpretações dadas a Kafka, mostramos que ele esteve intimamente relacionado com os problemas de seu mundo e cremos que as outras leituras têm mais a adicionar do que retirar a precisão de nosso trabalho. Se outras leituras divergem da nossa é porque a problemática envolvida é outra, desde uma relação edípica com seu pai ou de sua relação como judeu e o sionismo. Todas elas ampliam a vivência do mundo deste autor, mostrando toda a influência destes elementos na construção de seu romance, mas que, de forma alguma, inviabilizam uma leitura sociopolítica de Franz Kafka da maneira que a realizamos.

Com isso, instamos outros leitores a realizar a interpretação de Kafka de várias outras perspectivas, além de criar trabalhos semelhantes segundo outros romancistas, de modo a adicionar tanto aos teóricos clássicos como aos próprios escritores de romances.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1986.

ANDERS, G. **Kafka: pró e contra** – os autos do Processo. São Paulo: Perspectiva, 1969.

AVRITZER, L.; COSTA, S. Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: Concepções e usos na América Latina. **DADOS**, Rio de Janeiro, V. 47, n. 4, p. 703 a 728, 2004.

CALVEZ, J. Y. **O pensamento de Karl Marx**. Porto Alegre: Tavares Martins, 1959.

CARONE, M. O Realismo de Franz Kafka. **Novos Estudos**. n. 80, p. 197 a 203, março/2008.

COHN, G. Introdução. In: _____. (Org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2008a, pp. 07-31, (Coleção os Grandes Cientistas Sociais, 13).

_____. (Org.). **Weber**. São Paulo: Editora Ática, 2008b, (Coleção os Grandes Cientistas Sociais, 13).

_____. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T. A. QUEIROZ, 1979.

COSTA, M. H. M. **As categorias Lebensäußerung, entäußerung, entfremdung e veräußerung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844**. 1999, 181f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

EASTON, L. D. Alienation and history in the early Marx. **Philosophy and phenomenological research**, Ohio, v. 22, n. 2 (Dec., 1961), pp. 193-205. Disponível em < <http://www.jstor.org/stable/2104840> >. Acesso em: 29 de jun. de 2009.

ESLTER, J. **Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad**. Cidade de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989.

FERRARI, S. C. M. Kafka, Benjamin: o natural e o sobrenatural. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, V.30, n. 2, p.151-165, 2007.

FERREIRA, J. Da Vida ao Tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **RBCS**. v.15, n.44, p. 103-117, 2000.

FRISBY, D.; FEATHERSTONE, M. (Ed.). **Simmel on culture**: selected writings. London: Sage, 2000.

FRISBY, D. Introduction to the Texts. In:_____; FEATHERSTONE, M. (Ed.). **Simmel on Culture**: selected writings. London: Sage, p. 01-28, 2000.

GARCÍA, J. M. G. **La máquina burocrática**: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Madrid: Visor, 1989.

GERTH, H. H.; MILLS, C. W. A biographical view. In: **From Max Weber**: essays in sociology. New York: OXFORD UNIVERSITY, pp. 03-74, 1959.

GIDDENS, A. **Política, sociologia e teoria social**: sncontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: UNESP, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997, v.2.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HOHENDAHL, P.; RUSSIAN, P. Jürgen Habermas: "The Public Sphere" (1964). **The New German Critique**, n. 3, p. 45-48 (Autumn, 1974). Disponível em < <http://www.jstor.org/stable/487736> >. Acesso em: 29 de jun. de 2009.

ILLOUZ, E. **Consuming the romantic utopia**: love and the cultural contradictions of Capitalism. London: California, 1997.

JANOUGH, G. **Conversas com Kafka**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

KAFKA, F. **A metamorfose**. São Paulo: Martin Claret, 2007a.

_____. **América** - el desaparecido Disponível em < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000261.pdf> >. Acesso em: 14 de ago de 2008a.

_____. **Carta a meu pai**. São Paulo: Martin Claret, 2007b.

_____. **Na colônia penal**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **O castelo**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

_____. **O processo.** São Paulo: Martin Claret, 2007c.

_____. **Sonhos.** São Paulo: Iluminuras, 2008b.

_____. **Um artista da fome.** São Paulo: Martin Claret, 2007d.

KONDER, L. **Kafka: vida e obra.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. **Marxismo e alienação:** contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx.** São Paulo: Forense Universitária, 1979.

LÖWY, M. Paper chains: bureaucratic despotism and voluntary servitude in Franz Kafka's *The Castle*. **Diogenes**, n. 204 p. 49-58, London: SAGE, 2004.

_____. **Franz Kafka:** sonhador insubmisso. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

MAGALHÃES, R. F. **Racionalidade e retórica:** teoria discursiva da ação coletiva. Juiz de Fora: Clio, 2003.

MANDELBAUM, E. Um fio vermelho em Franz Kafka. **Estudos Avançados.** v.21 n.60, p. 315-318, 2007.

MARX, K. **Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844.** In: COSTA, M. H. M. **As categorias Lebensäusserung, entäusserung, entfremdung e veräusserung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844.** 1999, 181f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

MARX, K. **A questão judaica.** São Paulo: Centauro, 2005.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo, 2006.

NOBRE, R. F. Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade. **Trans/Form/Ação.** São Paulo, v.26 n.1 p. 53-86, 2003.

NOBRE, R. F. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. **DADOS – Revista de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro, v.49, n.3, p. 511-536, 2006.

PETROVIĆ, G. Marx's Theory of Alienation. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 23, n. 3 (Mar., 1963), p. 419-426. Disponível em < <http://www.jstor.org/stable/2105083> >. Acesso em: 29 de jun. de 2009.

QUEIROZ, H. A. **Filosofia da Diferença e Cotidianidade: Práticas e Táticas do Poder numa Escola Particular**, 2008, mimeo.

RAMMSTEDT, O; DAHME, H. J. A modernidade atemporal dos clássicos da Sociologia: reflexões sobre a construção de teorias em Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber e, especialmente, Georg Simmel. In: SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs) (2005). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB. p. 187-218, 2005.

SALGADO, G. B. Razão Comunicativa, Interação e Recepção. Juiz de Fora: [s.n.], s/d, pp. 01-15. Disponível em < www.nee.ufjf.br/arquivos/artigos/razaocomunicativa_interacao_e_recepcao.pdf >. Acesso em 14 de agosto de 2009.

SEN, A. **Desigualdade reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SILVA, J. M.; SILVEIRA, E. S. **Apresentação de trabalhos acadêmicos: normas e técnicas**. Juiz de Fora: Tempo, 2004.

SIMMEL, G. **The sociology of Georg Simmel**. WOLFF, K. H (Org.) London: The Free Press, 1964.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: UFMG, 2006a.

_____. A crítica do mundo moderno em Georg Simmel. In: SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs) (2005). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 2005, p. 9-20.

_____. O mundo desencantado. In: WEBER, M. **A gênese do capitalismo moderno**. Organização e Comentários Jessé Souza. Trad. Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006b, p. 7-12.

_____. Para compreender a desigualdade brasileira. **Teoria e Cultura: Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF**, Juiz de Fora, v.1, n.2, p.83-100, jul./dez. 2006c, p. 83-100.

SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 2005.

TOULMIN, S. **Os usos do argumento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VANDERBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. São Paulo: EDUSC; Belém: EDUFPA, 2005.

VELHO, G. Unidade e fragmentação em sociedades modernas. In: SOUZA, J.; ÖELLE, B. (Orgs). **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB. 2005. p. 249-267.

WAIZBORT, L. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: 34, 2000.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gênese do capitalismo moderno**. Organização e Comentários Jessé Souza. Trad. Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. **Economia e sociedade**. Vol.1, Brasília: UNB, 1991^a, v. 1, p. 03-35.

_____. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1999, v.2.

_____. Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída. In: _____. **Textos selecionados**. 2^a Ed., São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2001. 2 v.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991^b, v.1, p. 279-418.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H., MILLS, C. W. (Orgs.). Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 371-410.